

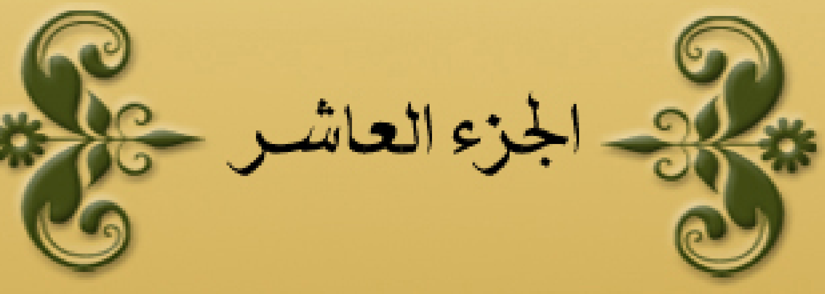




ما وراء الفقه



يحتوي على مفاهيم واستدلالات
وحسابات تدور حول مسائل فقهية كثيرة
تصلح للثقافة الفقهية العامة المعمقة






ما وراء الفقه

ما وراء الفقه

يحتوي على مفاهيم واستدلالات
وحسابات تدور حول مسائل فقهية كثيرة
تصلح للثقافة الفقهية العامة المعمقة

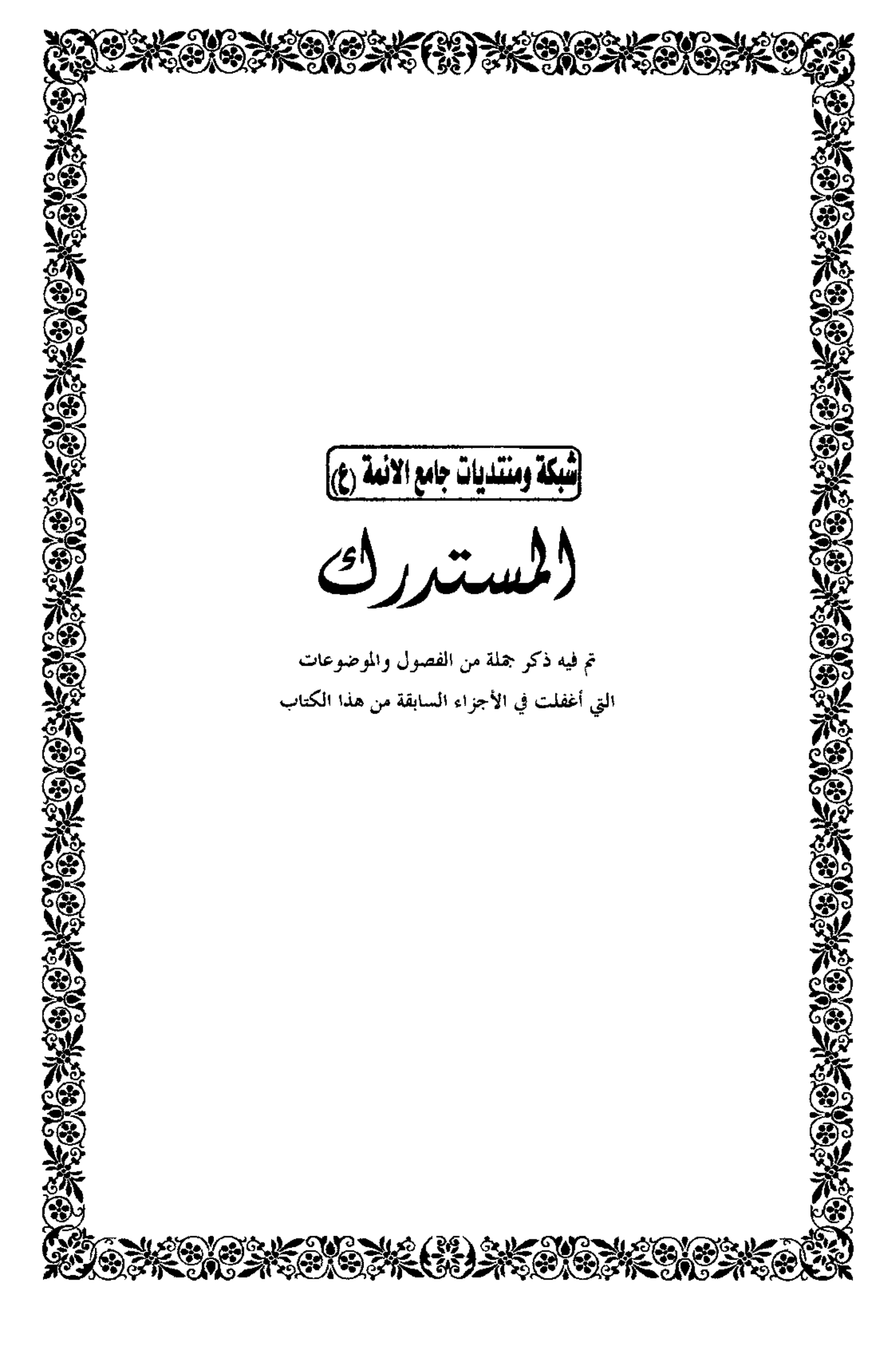
تأليف

السيد محمد الصدر

تحقيق
هيئة تراث الشهيد الصدر

الجزء العاشر

اسم الكتاب: ما وراء الفقه.
المؤلف: السيد محمد الصدر.
الناشر: دار حضارة أكد للنشر والتوزيع " سامر حنون حطاب الأسدي ".
المطبعة: البدر للطباعة ـ بيروت / لبنان ـ هاتف: ٠٠٩٦١١٧٥٥٩٧٨
email: badr@wise.net.lb
عدد النسخ: ١٠٠٠ دورة.
التاريخ: ذو الحجة ١٤٢٨.



المستدرك

تم فيه ذكر جملة من الفصول والموضوعات

التي أغفلت في الأجزاء السابقة من هذا الكتاب

فصل

الساعة

قال ابن منظور[1]: الساعة جزء من أجزاء الليل والنهار. والجمع ساعات وساع قال القطامي:

وكنا كالحريق لدى كفاح فيخبو ساعة ويهب ساعا

قال ابن بري: المشهور في صدر البيت:

وكنا كالحريق أصاب غابا

أقول: وهذا يعني ان العرب في الجاهلية شاهدوا حرائق الغابات على الرغم من عدم وجودها في الجزيرة العربية، فيبقى السؤال عن المناطق التي كانوا فيها وشاهدوها. ويكفينا كشاهد حسي بأن ابن منظور كتب ذلك في كتابه: لسان العرب قبل ما يقرب من ألف سنة.

كما انني أعتقد ان قوله في البيت المذكور: ويهب ساعا. مفرد وليس جمعاً. كما يريد أن يستشهد عليه، كأنه قال: فيخبو ساعة ويهب ساعة.

وأضاف ابن منظور قائلاً: وتصغيره سويعة. والليل والنهار معاً أربع وعشرون ساعة. واذا اعتدلا فكل واحد منهما اثنتا عشرة ساعة.

ثم قال: والساعة في الأصل تطلق بمعنيين: أحدهما: عبارة عن جزء من أربعة وعشرين جزءاً من مجموع اليوم والليلة. والثاني: أن تكون عبارة عن جزء قليل من النهار او الليل. يقال: جلست عندك ساعة من النهار أي وقتاً قليلاً منه، ثم استعير لاسم يوم القيامة.

---

[1] [لسان العرب: ج ٨. ص ١٦٩].

قال الزجَاج: معنى الساعة في كل القرآن: الوقت الذي تقوم فيه القيامة. ويريد أنها ساعة حقيقية يحدث فيها أمر عظيم. فلقلة الوقت الذي تقوم فيه سماها ساعة.

وظاهر عبارة ابن منظور: ان اليوم والليلة اذا لم يعتدلا لم يكن كل منهم اثنتا عشرة ساعة. بل كان الطويل منهما أكثر في ساعاته من القصير.

وهو أمر مطبق في عصورنا الحاضرة ومفهوم لدينا الا أنه يبدو انه كان مفهوماً من عصر قديم.

غير ان التقسيم المتساوي للساعات حيث انه لم يكن معروفاً، فأما انهم يأخذون مدة الساعة أمراً تقريبياً، او كانوا يحددون ذلك باعتبار أوقات الليل والنهار. ويسمونها ساعات بالرغم من اختلافها في الطول.

ويمكننا أن نجد ذلك في التقسيم الديني التقليدي للساعات حيث نسمع المؤلف في (مفاتيح الجنان)[1] يقول: اعلم ان الشيخ الطوسي والسيد ابن باقي والشيخ الكفعمي قد قسموا اليوم الى اثنتي عشرة ساعة ونسبوا كلاً منها الى إمام من الأئمة الاثني عشر صلوات الله عليهم أجمعين. وذكروا لكل منها دعاء للتوسل بمن نسبت اليه تلك الساعة. وهم وان لم يرووا في هذا الموضوع حديثاً عن المعصوم. ولكنهم ـ كما هو المعلوم من شأنهم ـ لم يصدر منهم ذلك ما لم يقفوا على رواية تدل عليه. ونحن نقتصر في هذه الرسالة على ما في كتاب مصباح المتهجد.

أقول: ثم صار المؤلف ـ قدس سره ـ بصدد تعداد الساعات وذكر أدعيتها. والمهم لنا الآن هو ذكر الساعات كما يلي:

الساعة الأولى: من طلوع الفجر الى طلوع الشمس.

الساعة الثانية: من طلوع الشمس الى ذهاب الحمرة.

الساعة الثالثة: من ذهاب الشعاع (يعني انتشاره) الى ارتفاع النهار.

الساعة الرابعة: من ارتفاع النهار الى زوال الشمس.

الساعة الخامسة: من زوال الشمس الى أربع ركعات من الزوال.

---

[1] انظر ص١٧٣ وما بعدها.

الساعة السادسة: من مقدار أربع ركعات من الزوال الى صلاة الظهر.

الساعة السابعة: وهي من صلاة الظهر الى مقدار أربع ركعات قبل العصر (يعني قبل صلاة العصر).

الساعة الثامنة: وهي من مقدار أربع ركعات بعد الظهر الى صلاة العصر.

الساعة التاسعة: من صلاة العصر الى أن تمضي ساعتان.

الساعة العاشرة: من ساعتين بعد صلاة العصر الى قبل اصفرار الشمس.

الساعة الحادية عشرة: من قبل اصفرار الشمس الى اصفرارها.

الساعة الثانية عشرة: من اصفرار الشمس الى غروبها.

ولنا على ذلك عدة تعليقات:

أولاً: ان هذا التنظيم ونحوه من الساعات يناسب الأيام الطويلة والقصيرة معاً. ولا يختص بالمعتدلة كما هو واضح. على خلاف ما ذكره ابن منظور مما سمعناه.

ثانياً: ان هذا تقسيم لساعات النهار دون ساعات الليل. ومن هنا ينبغي ـ في حدود هذا الفهم ـ أن تبقى ساعات الليل مجهولة. ولعل ذلك لقلة أهميتها بعد قضاء أكثرها في النوم.

ثالثاً: ان هذه الساعات ليست بحجم واحد. ولعل أطولها الساعة الأولى منها وأقصرها الساعة الحادية عشر. فانه ليس مما قبل اصفرار الشمس الى الاصفرار أي مقدار من الزمان حقيقة.

رابعاً: ان عدداً من الساعات تم تعيينها باعتبار ركعات الصلاة. فكأنها ساعات لخصوص المتشرعة من المسلمين دون سواهم!!

خامساً: من الملاحظ ان النصف الأول من النهار يحتوي منها على أربع ساعات والنصف الثاني على ثمان ساعات.

سادساً: انهم استعملوا معنى الساعات في تحديد الساعات، كما سمعناه حين قال عن الساعة التاسعة: انها من صلاة العصر الى أن تمضي ساعتان، فبأي مقدار هذه الساعتان. وهي ليست من الاثني عشر بطبيعة الحال. ولو أضفناهما اليها لكانت أربعة عشر ساعة.

سابعاً: ان استعمال مفهوم الساعة في تعريف الساعة وبيانه، يحتوي على ما يسمى بالدور في المنطق. ونتيجته اننا نبقى عاجزين عن تحديد معنى الساعة. بعد توقف فهم مفهومها على فهم مفهومها نفسه.

وبعد أن تفتق الذهن البشري عن تحديد ساعات الليل والنهار الى أربع وعشرين ساعة متساوية. كانت هناك مشكلة ينبغي مواجهتها وحلها. وهي تحديد اللحظة التي يبدأ بها العد. اذ في الامكان جعل أي (منطقة) من هذا الوقت الطويل هي ساعة الصفر التي يبدأ العد بها.

وقد كان المجتمع لدى (المتشرعة) يعيش قروناً عديدة على أساس ان (ساعة الصفر) تلك هي غروب الشمس او قل: سقوط القرص. بحيث انه اذا ساوى آخر أجزاء قرص الشمس مع أول أجزاء الأفق كانت هي الساعة الثانية عشر. ويبدأ العد من جديد.

ومن هنا كنا نسميها الساعة الغروبية لأن وقت تحديدها وبدايتها هو غروب الشمس. وقد تسمى بالساعة (العربية) في مقابل الساعة الأخرى الواردة الينا من الفكر الأوربي الغربي.

ومن خصائص الساعة الغروبية ان وقت الغروب والمغرب ثابت فيها طول السنة بالرغم من طول الأيام وقصرها. لأنه يعتبر نقطة البداية. ومن الواضح انها لا تختلف ما دامت الدورة هي أربع وعشرين ساعة بالضبط.

اذن، فمؤشر الساعة سوف يعود الى نفس المكان في نفس الوقت. وهذا ما ندركه بالبرهان الرياضي. الا اذا قضى الله سبحانه أن تطول هذه الدورة او تقصر ولم نحس بذلك الى الآن على أي حال.

ولكن حين وردت الينا الساعة (الغربية) وهي السائدة الآن. والتي سميت بالساعة الزوالية. عندئذ تساءل الناس عن نقطة بدايتها او (نقطة الصفر) فيها، فأجابوا: انها زوال الشمس. باعتبار انها تسمى (زوالية). فعند زوال الشمس تحديداً تكون الساعة الثانية عشر.

الا ان هذا لم يكن صحيحاً لعدة أمور:

الأمر الأول: ان الساعة تحتاج الى نقطة بداية واضحة عرفاً، يفهمها الناس. وأما نقطة الزوال الحقيقية، فهي صعبة الادراك لغالب الناس. كما هو معلوم.

الأمر الثاني: ان نفس معنى الزوال الذي يقع في وسط النهار فيه ترديد واحتمالات كما أوضحنا في فصل أوقات الصلاة من كتابنا هذا[1] وان المراد من الزوال هل هو زحزحة مركز قرص الشمس عن دائرة نصف النهار او خروج القرص كله منها. وهذا الفرق قد يشكل دقيقتين او ثلاث، فيؤثر على نقطة البداية، ومن ثم على التوقيت كله.

الأمر الثالث: انه يلزم بوضوح من هذا التوقيت أن يكون الزوال في الساعة الثانية عشر على مدار السنة، كما كان الغروب في الثانية عشر على مدار السنة في التوقيت الآخر، كما سمعنا. وقد أدرك الناس ذلك حينها (قبل حوالي أربعين سنة) فأصبحوا يصلون بعد الثانية عشر بقليل من هذا التوقيت، باعتبار دخول وقت صلاة الظهر عندئذ. واعتبروا ان من جملة فوائد هذه الساعة هو تحديد وقت الزوال. غير ان هذا مما ثبتت عدم صحته كما سنسمع.

الأمر الرابع: ان مقتضى الفهم الدقيق أن لا يكون موعد تحديد هذه الساعة هو الزوال، بل هو نصف النهار تماماً ويحصل الزوال بعد الساعة الثانية عشر بقليل. وهذا ينافي ما عرفه الناس من ان موعد تحديدها هو الزوال. وكان ذلك هو مقتضى تسميتها أيضاً.

وعلى أي حال، فحينما تزايدت التجربة على هذه الساعة المستحدثة، تغير الفهم الذي ذكرناه في الأمر الثالث، وأصبح الزوال يحصل في الشتاء قبل الثانية عشر الى حد قد يصل قبلها بربع ساعة. ويحصل في الصيف بعد الثانية عشر بحوالي ربع ساعة أيضاً. وأصبحنا نقول: انه لا بأس بذلك لأن نصف النهار الطويل أطول من نصف النهار القصير. فالنصف القصير في الشتاء يتم قبل الثانية عشر والنصف الطويل يبقى بعدها. وهذا الفهم إنما هو (تعذير) للواقع وليس دقيقاً كما هو معلوم.

---

[1] انظر الجزء الأول. ص ٢٣١.

وعندما ازدادت التجارب على هذه الساعة المستحدثة، أصبح الزوال يميل الى الاتجاه بعد الثانية عشر طيلة فصول السنة، فهو يتراوح مما قبلها بدقيقتين او ثلاث شتاء الى ما بعدها بحوالي عشرين دقيقة صيفاً. وقد (يتحرك) هذه الحركة مرتين في السنة. (فانظر ماذا ترى)؟

وهذا كله مما أحسسناه وواكبناه خلال الأربعين سنة الأخيرة. وهذه الساعة المستحدثة لم يمض على دخولها الى الشرق المسلم أكثر من ذلك. فلم نخض بمحصل طيلة المدة.

حتى ان بعضهم كان يجيب عن سبب هذا الاختلاف بأنه ناشئ من التقصير والإهمال في توقيت ساعة (بك بن) التي هي أساس هذا التوقيت في عالم اليوم، فإنها ان صادف أنها وقفت او قصرت او عطبت، تم توقيتها من قبل المشرف عليها طبقاً لساعته الخاصة وليس بالدقة كما ينبغي أن يكون. وقد تكون ساعته بدورها ذات شجون.

ويكفينا من ذلك ان (الغرب) بسلطته على سطح الأرض استطاع أن يفرض على كل الشعوب أموراً عديدة منها هذا التوقيت المستحدث. وأن يجعل الأساس فيه ساعة (بك بن) الموجودة في لندن. وأن يجعل خط الطول (الصفر) هو المار على مدينة لندن نفسها. باعتبار ان بريطانيا كانت تسمى (عظمى) في يوم من الأيام. ولكنهم بدل أن يسموا الخط: خط لندن سموه بخط (غرنج) وتوقيت (غرنج). وكان هذا نحو من أنحاء التستر على هذا المخطط الطويل الأمد.

ثم قالوا: إنهم اخترعوا (الساعة الذرية) وان هذه الساعة غير قابلة للغلط إلا ثانية واحدة في كل عدة آلاف من السنين. وهو أمر غير معتد به ولا ملفت للنظر.

وهي على أي حال خطوة جيدة، وهي تمنع ما عليه تذبذب الساعات الآلية واختلافاتها في التوقيت اختلافاً مزعجاً. ولكن هذه الخطوة لا تمنع أياً من الإشكالات التي سمعناها في الأمور السابقة، كما هو غير خفي على القارئ اللبيب.

ثم انه ثبت أخيراً في علم الفلك، كما ذكرنا في كتاب الصلاة من كتابنا هذا[1]: ان لمركز الأرض حركة معينة تجعل القطبين الشمالي والجنوبي يتحركان في حركة دائرة مسننة بطيئة يقدَر قطرها بحوالي عشر درجات، وليته يعود الى نفس المكان الذي كان فيه قبل سنوات، لا. ولكنه ــ في الواقع ــ يدور في دائرة لولبية مفتوحة وغير متعينة إلا في علم الله سبحانه.

وهذه الحركة الدائرية تؤثر على مختلف بقاع الأرض، وعلى خطوط الطول والعرض فيها، وعلى طول وقصر الليل والنهار، وعلى الأوقات والساعات فيهما، كما عرفنا في المحل المذكور من كتاب الصلاة.

وهذه الفكرة في الحقيقة تشكل إشكالاً مهماً ضد أي توقيت لأي ساعة. يعني بالنسبة الى التوقيتين الغروبي والزوالي. غير انه من المؤكد أن تأثيره وضرره بالنسبة الى التوقيت الزوالي أكثر بكثير، حتى انه قد أثر كما رأينا على نقطة بدايتها تأثيراً بليغاً فضلاً عن غيرها من الأوقات.

وأما الساعة في التوقيت الغروبي فلا يمكن أن يؤثر على نقطة بدايتها تأثيراً ملحوظاً على اعتبار ان خطوط الطول هي الأقل تأثراً من تلك الحركة، ومن المعلوم ان الشروق والغروب إنما يتحدد بتلك الخطوط.

مضافاً الى وضوح ان أياً من الإشكالات السابقة التي أوردناها على التوقيت الزوالي، فإنها لا ترد على التوقيت الغروبي. ويمكن للقارئ بسهولة تطبيق ذلك في لحظات.

هذا، ومن المحتمل أن يتأثر التوقيت على وجه الأرض بمركز الأرض ونسبتها الى الشمس والقمر، ومقدار قطر دورانها حول الشمس ومحيطه وسرعته، وجاذبيات الكواكب السيارة وغيرها كثير مما هو معلوم فلكياً، وأما تأثره بسرعة دوران الأرض حول نفسها فهو أكيد.

وهناك نظرية تقول بتباطؤ دوران الأرض حول نفسها كل عام بمقدار ثانية او ثانيتين في العام، وهذا مما يؤثر على سائر الأوقات اليومية، غير ان صحة هذه النظرية، محل نظر.

---

[1] انظر الجزء الأول. ص ٤٦٣.

الساعة المثالية:

لو نظرنا الى خطوط الطول خارج الدائرتين القطبيتين، وهو أغلب سطح الأرض، لأمكننا أن نسلسل الساعات والدقائق بوضوح، باعتبار تلك الخطوط. كما ان حركة الشمس والليل والنهار باعتبارها أيضاً. وإذا مشينا بهذا التسلسل، فهو ما نعبر عنه بالساعة المثالية.

والوجه في كونها مثالية، كونها غير مطبقة عملياً على سطح الأرض، بل تأخذ كل دولة توقيت عاصمتها وان اختلفت عن التوقيت الحقيقي، حتى يمكن أن تكون الساعة عند الزوال في مثل ذلك في الحادية عشر والنصف او الحادية عشر تماماً او الواحدة تماماً. طبقاً لبعد المنطقة عن العاصمة.

وهذا الأسلوب وان كان فيه توحيداً للدوام الرسمي في الدولة، لأنه يجعل كل الموظفين يخرجون الى دوائرهم في نفس الوقت ويخرجون منها كذلك أيضاً. وهي مصلحة لا تخلو من أهمية، إلا انها أوجبت التضحية بالساعة المثالية، الأمر الذي أوجب عدة مضاعفات. منها:

أولاً: ما أشرنا إليه من اختلاف التوقيت في ساعات النهار فبدلاً من أن يكون الزوال في الساعة الثانية عشر، فسوف يكون في الحادية عشر مثلاً.

ثانياً: قد يحصل ان دولتين على خط طول متشابه تقريباً، تجعل التوقيت بينهما مختلفاً ساعة او نصف ساعة. كأن الأمر في ذلك اختياري وليس خلقياً تكوينياً !!.

ثالثاً: انك إذا وصلت الى (الحدود) بين أي دولتين فسوف تعجب من اختلاف التوقيت أكثر، لأنك تجد هناك منطقتين متقاربتين لا يكاد يفصلهما كيلومتر واحد، ومع ذلك فان الفرق بين ساعاتهما هو ساعة كاملة. باعتبار تبعية كل منطقة الى عاصمتها.

رابعاً: حصول الشك والاشتباه في انه أي بلد تنطبق عليه (الساعة المثالية) المطابقة بالضبط مع خطوط الطول وأي بلد ليس كذلك، وذلك بالنسبة الى جميع الناس ما عدا الأوحدي المتعمق بالفكر منهم.

واني لا زلت أتذكر انه كانت تأتي خرائط لكرات أرضية مصغرة ذات محور واحد. قد وضعوا على القطب الشمالي منها قرصاً محدداً للساعات والدقائق. وليس عليك إذا أردت أن تعرف الساعة في أي بلد، إلا أن تضبط الساعة على خط الطول من بلدك لتعرف الساعة آنياً في كل سطح الكرة الأرضية.

فهذه هي الساعة المثالية، التي ألغت الدول أثر العمل بها، كما قلنا. وأصبحت أطالس الخرائط ترسم خريطة معينة للساعات لا تطابق خطوط الطول بحال. وكنت أود إلحاقها بهذا الفصل لولا أنها لا تحتوي على أثر شرعي كبير. فان المهم شرعاً هو الأوقات التكوينية، كالشروق والزوال والغروب، في أية ساعة كان حصولها.

الحكم الشرعي للساعات:

عرفنا ونعرف ان هذه الساعات المتعارفة لدينا إنما هي قد أصبحت كذلك في زمن متأخر عن عصر المعصومين (عليهم السلام). ولا نعلم ماذا كان يحمل المجتمع في صدر الإسلام عن معنى الساعات الأربع والعشرين التي ذكرها ابن منظور في كتابه كما سمعنا.

والقدر المتيقن من حال المجتمع يومئذ هو ان المراد من الساعات لديه معانيها اللغوية وليس أكثر من ذلك. ومعه فهذا هو ما ينبغي أن نفهمه فيما إذا ورد اللفظ في الكتاب او السنة الشريفين.

كما لا نستطيع أن نقول بإمضاء المعصومين (عليهم السلام) للسيرة القائمة على هذه الساعات المتعارفة، مهما كان توقيتها، لأنها سيرة متأخرة على أي حال، ولا أقل من احتمال ذلك.

ولكن مع ذلك، فان هذه الساعات المعروفة لها عدة نتائج شرعية يمكن الالتفات إليها بوضوح، مما يسهل الأمر على المكلفين الذين يريدون طاعة الله سبحانه في حياتهم.

وذلك في عدة موارد نذكر أهمها:

أولاً: ان وقت الصلاة كالزوال مثلاً، إذا لم يكن مرئياً في يوم من الأيام او في عدة أيام لغيم او ضباب او غبار ونحوها، أمكن قياسه على السابق الذي كان مرئياً فيه باعتبار الساعات والدقائق.

ثانياً: تمييز طول النهار وقصره وكذلك الليل، بالساعات المتعارفة.

ثالثاً: قياس مقدار تأخر الهلال عن الغروب في أول يوم من أيام الشهر. فانه كلما كان أكبر كان باقياً في الأفق زماناً أطول.

رابعاً: قياس مدة ما بين الطلوعين.

خامساً: قياس مدة بقاء الحمرة المشرقية لدى الطلوع.

سادساً: قياس مدة بقاء الحمرة المشرقية لدى الغروب.

سابعاً: قياس مدة بقاء الحمرة المغربية بعد الغروب.

ثامناً: تمييز وقت نصف النهار بالساعات.

تاسعاً: تمييز وقت نصف الليل بالساعات.

عاشراً: تمييز الفرق بين يومين مختلفي الطول، لتحديد ساعات الصوم، ليجد الإنسان ما إذا كان الصوم يضره أم لا ـ مثلاً ـ.

الى غير ذلك من النتائج.

تفاصيل أخرى:

أولاً: ألمحنا فيما سبق الى انه يمكن نظرياً جعل نقطة البداية للساعة أي وقت محدد من آناء الليل والنهار، كالفجر او الشروق او الغروب او الزوال او غيرها. غير ان العمل على ما هو المشهور بين الناس أولى.

ثانياً: انه بعد أن فشل جعل الزوال كنقطة بداية للتوقيت الزوالي، ـ كما سبق ـ قالوا: ان أصله هو نصف الليل وليس الزوال.

وهذا يرد عليه عدة إشكالات منها:

١ ـ ان نصف الليل غير محدد حقيقة. وأوضح ترديد فيه كونه من الغروب الى الشروق او الى الفجر.

٢ ـ ان نصف المجموع لا يمكن أن يختلف. إذن فمن الزوال الى نصف الليل إنما هو بمقدار العكس. وهذا مما لم يحصل إذا اختلف الزوال.

٣ ـ انه كما يمكن أن يضطرب الزوال ويتحرك، كذلك يمكن لنصف الليل أن يتحرك ومن ثم تزول نقطة البداية بالمرة للساعة الزوالية.

ثالثاً: انه بينما نرى طبقاً للتوقيت الزوالي ان النهار والليل يتقلصان ويمتدان من الطرفين، أي من طرفي الزوال او نصف الليل، نجد ان التقلص والامتداد في التوقيت الغروبي من جانب واحد. ومن ثم يمكن أن يحسب طوله الفرد الاعتيادي بوضوح. لأنه لا يتوسط أي من الليل والنهار الساعة الثانية عشر بناء على هذا التوقيت. مع العلم أن توسطها فيهما، كما في التوقيت الزوالي، يضر باتضاح عدد ساعات الليل والنهار للفرد الاعتيادي. لأن الساعة الواحدة تبدأ في النصف الثاني من النهار ومن الليل. وهذا ما لا يحصل في التوقيت الآخر.

رابعاً: ان الأصل في أي توقيت هو الساعة المنقسمة الى أربع وعشرين ساعة، وليس الى اثني عشر ساعة. كما هو معلوم لمن يدقق في الحال. ومعه تكون نقطة البداية للتوقيت الغروبي هو الغروب ونقطة البداية للتوقيت الزوالي هو نصف الليل. بدليل انهم يعتبرون ما بعد الثانية عشر يوماً جديداً. في حين يعتبر بداية اليوم الجديد في التوقيت الغروبي من أول الليل. وهذا كله إنما هو بالاعتبار والتسالم الاجتماعي ولا ربط له بالخلقة الأصلية، لما سمعناه من الإشكالات والأفكار.

خامساً: وجدت شكوى شرعية من أوقات الصلاة في المناطق المسكونة قرب الدائرة القطبية، من حيث ان الليل إذا أصبح قصيراً فان الفجر يبزغ حال وجود الحمرة المغربية في الأفق. فلا يوجد هناك من الليل قسم يسمى بأنه (بعد الحمرة المغربية) لكي يصلون صلاة العشاء الواجبة في ذلك الحين في نظرهم. يعني انه ينعدم وقت صلاة العشاء تماماً. فما هو الحكم في ذلك؟

ومن المعلوم ان من يرى في اجتهاده جواز التتابع بين الفرائض في غنى عن

هذا الإشكال تماماً. لأنه يمكنه أن يؤدي صلاة العشاء بعد انتهاء الوقت المختص بصلاة المغرب فقط، (وهو مقدار ثلاث ركعات بعد زوال الحمرة المشرقية). ولو كانت الحمرة المغربية لا تزال موجودة.

وهذا هو الجواب الصحيح على هذا السؤال.

فصل

الاستبراء

هو من البراءة من الشيء وعنه، وهي العافية والتنزه والابتعاد عن ذلك الأمر. ومنه البرء من المرض والبراءة من الذنب والبراءة من شخص معين. ومنه قوله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1]. ومفرده بريء ويجمع على براء بالكسر ككريم وكرام. وعلى برءاء مثل فقيه وفقهاء. وقد ورد بهذه الصيغة في التنزيل المجيد[2].

والاستبراء طلب البراءة والتسبب إليها، كما سيأتي. وهو اشتقاق يستعمل لغة في طلب الشيء كالاستحداث والاستكبار والاستدبار وغيرها.

يعني الطلب والتسبيب الى حدوث هذه الأمور.

وتستعمل هذه المادة في الفقه في موارد عديدة:

أولاً: الاستبراء من البول بالخرطات.

ثانياً: الاستبراء من المني بالبول.

ثالثاً: استبراء الحيوان الجلال لتطهيره.

رابعاً: الاستبراء من ماء الزاني قبل الزواج بغيره وهو بمنزلة العدة.

خامساً: استبراء الأمة المباعة قبل أن يطأها المشتري.

سادساً: المبارأة بين الزوجين بأن يبرأ أحدهما من الآخر، بما يشبه الطلاق

---

(1) [سورة التوبة: الآية ١].

(2) [انظر قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (سورة الممتحنة: الآية ٤)].

الخلعي. غاية الفرق بينهما ان الكراهة تكون في الخلع من طرف المرأة وفي المبارأة من الطرفين.

سابعاً: الاستبراء من وطئ الشبهة. سواء كانت الموطوءة متزوجة، توخياً أن يأتيها زوجها بعد الاستبراء، أو ان الاستبراء للزواج من جديد. وهو أيضاً بمنزلة العدة.

ثامناً: يمكن القول ان كثيراً من موارد وجوب العدة على الطلاق او الوفاة إنما هو للاستبراء إذا كانت تعيش مع الزوج الى حين حصول ذلك. ويقرّب ذلك ويدل عليه: انه مع اليقين ببراءة الرحم من الحمل فلا عدة شرعاً، كما في طلاق الصغيرة واليائس.

وأما القول بأن وجوب عدة الوفاة على أمثال هؤلاء ينافي ذلك. فجوابه ان عدة الوفاة ليست للاستبراء، وإنما شرعت لاحترام الزوج المتوفى، فيما ندركه من علل الأحكام.

تاسعاً: يوجد اصطلاح براءة الذمة في مقابل اشتغالها بمال او مالي، وهذا يرد في موارد كثيرة، من موارد احتمال الضمان كقولهم[1]: الأمين بريء بدون تعد ولا تفريط، يعني لا تشتغل ذمته بضمان التالف.

عاشراً: تكون براءة الذمة من الذنب أيضاً، باليمين على البراءة في المرافعة الشرعية القضائية.

حادي عشر: تكون براءة الذمة من الذنب أيضاً بالتوبة وقد ورد[2]: ان التائب من الذنب كمن لا ذنب له. غير ان هذا جانب أخلاقي قبل أن يكون فقهياً.

ثاني عشر: ان هناك جانباً أخلاقياً آخر، وهو ان التوبة قد تستلزم إذابة اللحم الذي نما على الحرام لكي ينمو في محله لحم على الحلال. وهو يحمل نفس فكرة استبراء الحيوان الجلال، غير انه يستعمل في مدارج التوبة العليا. لأن الجانب الفقهي

---

[1] [القواعد الفقهية للسيد البجنوردي: ج ٢. ص ٩ وما بعدها].

[2] [الكافي: ج ٢. كتاب الإيمان والكفر. باب التوبة. الحديث ١٠].

فيه ضعيف، لأن اللحم الذي نما على الحرام لا يحتمل أن يكون حراماً فقهياً وإنما هو حرام أخلاقي.

وقد نجد موارد غير هذه الاثني عشر مما تستعمل فيه هذه المادة (البراءة) او الاستبراء في الفقه والقانون.

وقد لاحظنا انه مع حصول النتيجة المطلوبة تسمى البراءة. كبراءة الذمة. ومع التسبيب الى حصولها تسمى الاستبراء. والتسبيب الى براءة الذمة يكون بدفع ما اشتغلت به ولا يصطلح عليه بالاستبراء. وحين يكون الاستبراء ذو مصطلح معين في الكتاب والسنة (كالعدة) فانه يكون هو المتبع. وهي مأخوذة من العدد، باعتبار تعدد الأيام او الأشهر. قال سبحانه: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أيام آخر﴾[1] وقال: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[2]. والمقصود ان هذا العدد المعين من الأيام يوجب العلم ببراءة الرحم من الحمل.

ويحسن بنا الآن ان نتكلم عن ثلاث أمور من تلك المعاني العديدة. هي: الاستبراء بالخرطات. واستبراء الحيوان الجلال. والاستبراء من وطئ الشبهة. كل في عنوان مستقل.

الاستبراء بالخرطات:

قال عنه الفقهاء[3] ـ كما هو معروف ـ: أن يمسح من المقعد الى أصل القضيب ثلاثاً ومن أصل القضيب الى رأسه ثلاثاً ثم ينتره او يعصره ثلاثاً. وبذلك تسمى بالخرطات التسع تغليباً.

وأود هنا القول بأن المسح ينبغي أن يكون بضغط نسبي لا بمجرد الملامسة. فان المهم هو تفريغ القناة البولية التي تحت الجلد من قطرات البول الباقية. وهو لا يكون بمجرد المسح.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١٨٤].

[2] [سورة الأحزاب: الآية ٤٩].

[3] [مفتاح الكرامة للسيد محمد جواد العاملي: ج ١. ص ٢٢٤ وما بعدها].

كما ان البدء يكون من حلقة الدبر لا مما بعدها، لأن تلك القناة أوجدها الله في كل ذلك الموضع. وحينئذ يتعين أن يكون المرور عليها كلها من أجل الحصول على هذه النتيجة.

كما ينبغي أن نلاحظ اتصال منطقة المسح السفلى بمنطقة المسح العليا، لا أن يترك الفرد مساحة غير ممسوحة من جسمه، ولو بعنوان ان الخصيتين تحتلان مكاناً فاصلاً بين المنطقتين المشار إليهما. بل ينبغي مرور المسح في داخل منطقة الخصيتين، لكي يمر الإصبع على طول القناة البولية كلها.

كما ينبغي لنا ان نلاحظ ان أياً من المسحات قد لا تتيسر بجرة واحدة للمنطقة كلها. او إننا نكتفي بجرة واحدة ولو اقتصرت على الأقل من تلك المنطقة. فان هذا يعني أننا لم نمسح القناة كلها. بل قد يتعين أن نمسح أي مسحة بجرتين او أكثر. والمهم في المسحة الواحدة هو استيعاب جر المسح في المنطقة كلها. فان حصل بجرة واحدة، فهو المطلوب وإلا لزم التعدد.

كما ينبغي لنا خلال الخرطات أن نلاحظ الترتيب الذي قاله الفقهاء في هذه الخرطات التسع. فإنها عبارة عن ثلاث مجموعات:

الأولى: المسح في المنطقة السفلى وهو ما بين المقعد الى الخصيتين ثلاث مرات.

الثانية: المسح في المنطقة العليا، وهو مسح الجانب الأسفل من القضيب، ثلاث مرات.

الثالثة: نتر او عصر رأس القضيب ثلاثاً.

والمهم الآن هو إننا لو سرنا على الوتيرة المعلومة كنا قد حصلنا على نقاء القناة البولية، بخلاف ما لو خالفنا هذا الترتيب. كما لو قدمنا المجموعة الثانية على الأولى، او الثالثة على الثانية. فان ذاك النقاء سوف لن يحصل كما هو واضح لمن يتأمل. وكذلك لو خالفنا بين كل أعداد المسحات بغض النظر عن المجموعات التي أشرنا إليها. فان حصلت هناك مخالفة وجب تكرار العمل بما يحصل به الترتيب المشروع ليحصل النقاء المطلوب.

وقد قال الفقهاء[١] أيضاً ان الإنتظار زماناً معتداً به او البقاء تلقائياً كذلك، الى حد يحصل العلم العرفي بجفاف المجرى يكون بمنزلة حصول الاستبراء. فان المهم هو نقاء المجرى وهو القناة البولية. وهو ما حصل. إلا إنهم لم يسموه استبراء لعدم وجود التسبيب الفعلي الى تحصيل البراءة وهو النقاء.

كما أشار الفقهاء[٢] ان هذا الأسلوب في الاستبراء خاص بالرجل وغير شامل للمرأة. وأما المرأة فلا استبراء لها، بمعنى انه لا يترتب على استبرائها حكم. وإنما إذا أرادت الاستبراء ولو لحصول الاطمئنان بالنقاء فإنها تعصره عرضاً. أقول: وبذلك تكون قد أنقت بعض القناة وهو جانب نهايتها، دون الجانب الداخلي منها، بخلاف الرجل، فان مسحه يمر على منطقة طويلة من تلك القناة.

والسر في ذلك هو ان خلقة المرأة جسمياً غير خلقة الرجل من هذه الناحية. ولذا لم يرد لها في الأدلة المعتبرة لها[٣] استبراء محدد بحيث تكون له نتائج حكمية كما في الرجل. ومن هنا يكفي تطبيق القواعد العامة على مورد المرأة، أعني في الحكم بطهارة الرطوبة المشتبهة، حتى بدون حصول الاستبراء.

غير أنه يمكن القول بأن ما سميناه بالمنطقة السفلى للرجل وهي التي يمسح عليها المجموعة الأولى من المسحات، هي منطقة مشتركة الوجود بين الجنسين. يعني أنها يوجد مثلها في المرأة. فالقناة البولية تمر من المقعد الى (القبل) كما في الرجل. كل ما في الأمر أنها تنتهي بالخصية لدى الرجل وبالقبل لدى المرأة.

وهذا يعني أنها إذا أرادت الاستبراء الكامل فان عليها أن تمسح تلك المنطقة ثلاث مرات، ثم تعصره ثلاث مرات عرضاً. وهذا يعني أن المجموعتين الأولى والثالثة ثابتة لها. وأما المجموعة الثانية فهي ساقطة عنها لأنها خاصة بالقضيب.

وهذا واضح ان أرادت الاستبراء الكامل. ولا شك انه أحوط ولو استحباباً. غير ان القول بلزومه إنما يكون مع صحة وتمام الدليل عليه، وهو غير موجود.

---

[١] [مستمسك العرو الوثقى: ج ٢. ص ٢٢٨].

[٢] [انظر المصادر السابقة].

[٣] [الأرجح أن (لها) هنا زائدة].

وتجريد مورد الرجل عن الخصوصية ليشمل المرأة، غير ممكن عرفاً مع احتمال الفرق. إذن، تبقى المرأة مشمولة للقواعد العامة الأخرى، كما سبق.

هذا، ولا ينبغي لنا أن نهمل خلال الحديث عن الاستبراء، الحديث عن الشعور الجنسي الذي قد يكتنفه أحياناً، وخاصة لدى عهد الشباب. فان تحريك الأعضاء الجنسية قد يوجب ذلك، بل قد يوجب الإنزال. والأدهى من ذلك شرعاً هو انه قد يوجب الالتفات الى العادة السرية. وقد يوجب الإدمان عليها أيضاً، ممن لا ورع له في دينه وخاصة في غير المتزوجين.

وفي الحقيقة ان هذا ونحوه أمر راجع الى وجدان كل شخص بحياله. من حيث ان المسألة لا تخلو من ثلاث حالات حسب فهمي:

الحالة الأولى: ان كلاً من الجهة الجسمية والنفسية خلال الاستبراء بعيدة عادة عن الجهة الجنسية، كما هو الغالب. فان الجهة الجنسية تحتاج الى التفات وتركيز من ناحيتها، وفي إمكان الفرد أن يفكر في حاله الحاضرة او في أي شيء آخر ليطرد من ذهنه الجهة النفسية.

الحالة الثانية: انه قد توجد الجهة الجنسية عنده ورغماً عنه. ولكن إيجاد الإحساس الجنسي او إثارة الشهوة بمجردها ليست بحرام. مع العلم انه لا يتصرف ذلك التصرف من أجل هذا الهدف. بل من أجل القيام بالوظيفة الشرعية الاستحبابية وهي الاستبراء. ومعه فلا يكون محلاً للإشكال إذا اقتصر الأمر على هذا المقدار.

الحالة الثالثة: أن يجد المرء في إحساسه النفسي انه يسير باتجاه الإنزال، بمعنى انه لو استبرأ او انه استمر بالاستبراء لحصل الإنزال أكيداً. وهذه حالة نادرة ولكنها ان حصلت وجب الكف عن الاستبراء، لوقوع التزاحم بين المستحب والحرام، والحرام أهم شرعاً بطبيعة الحال فيجب اجتنابه. مضافاً الى سقوط فائدة الاستبراء مع حصول الإنزال. كما هو معلوم.

إذن، فكل متورع يخاف الله سبحانه، يجب أن يتجنب هذه النتيجة. ويكفي الالتفات الى انه إنما اختار حصول الاستبراء من أجل الله سبحانه باعتبار معرفته

باستحبابه، فكيف يجعله سبباً الى ما هو حرام. فضلاً عن تكرار ذلك والاعتياد عليه. أعاذنا الله وجميع المؤمنين من كل سوء.

فهذا هو مجمل الكلام عن الاستبراء بالخرطات.

استبراء الحيوان الجلال:

الحيوان الجلال هو الحيوان الأهلي الذي عاش على تناول العذرة عدة أيام، حتى نمت بعض الخلايا في جسمه نتيجة للتغذية بالنجس.

وهنا ينبغي أن نلتفت الى أمور:

الأمر الأول: ان الحيوان الجلال[1] ليس كل حيوان على الإطلاق سواء كانت مأكولة اللحم ام لا. وسواء كانت برية ام بحرية وسواء كانت طائرة ام ماشية، بل هي خصوص حيوانات معينة مذكورة في النصوص المعتبرة من حيوانات أهلية مأكولة اللحم كالبقرة والبطة والدجاجة وغيرها. أما الحيوانات الأخرى كالوحوش والطيور، وخاصة من غير مأكول اللحم، فلا مورد للحكم شرعاً بكونها جلالة. وحتى السمك المأكول اللحم على إشكال.

الأمر الثاني: ان صفة الجلل لا تحصل بأكل مطلق النجاسة كالميتة والخمر والدم ونحوها، بل تحصل بأكل خصوص عذرة الإنسان. لا مطلق العذرة النجسة كعذرة الحيوان غير مأكول اللحم. ولو كان الحال هكذا لوجب اعتبار سائر الوحوش جلالة سواء كانت أرضية كالنمور والذئاب والأسود او طائرة كالنسر والعقاب والصقر. فإنها جميعاً تقتل الحيوانات وتأكلها، فإذا قتلتها أصبحت ميتة فان أكلتها دخل لحم الميتة في جوفها فأصبحت جلالة. وأثر ذلك فقهياً هو سقوط قابليتها للتذكية، مع ان كل ذلك غير محتمل فقهياً.

الأمر الثالث: ان صفة الجلل بأكل العذرة صفة تعبدية شرعية، لأن مقتضى القاعدة لولا ذلك هو القول بالطهارة. لأكثر من قاعدة شرعية. منها: الاستحالة، فان

[1] [لعل الأرجح بلاحظ السياق: الحيوانات الجلالة].

العذرة إنما أوجبت نمو اللحم بعد ان استحالت الى مواد أخرى وتحللت في جسم الحيوان، والاستحالة من المطهرات في الفقه. ومنها: استصحاب الطهارة. فان هذا الحيوان كان طاهراً قبل أكل العذرة فهل أصبح نجساً بعدها؟ فنستصحب طهارته. ومن تطبيقات ذلك ما لو أكل الحيوان قليلاً من العذرة وشككنا بحصول صفة الجلل له. فنستصحب الطهارة.

ومنها: قاعدة الطهارة، وهي ان كل شيء طاهر حتى نعلم بنجاسته. والمفروض إننا شككنا بنجاسة الجلال لولا الدليل التعبدي على النجاسة. فيكون مورداً لقاعدة الطهارة.

وهذه القواعد هي نفسها التي تجري في غير مورد التعبد الذي ذكرناه، وهو أكل الحيوان الأهلي عذرة الإنسان. فان الموارد الأخرى تكون صالحة للحكم بالطهارة بالقواعد السابقة. نذكر لها بعض الأمثلة للإيضاح:

أولاً: ما إذا أكلت الوحوش الميتة كما ذكرنا.

ثانياً: ما إذا أكلت الحيوانات المأكولة اللحم من غير المنصوص عليه كالغزال والوعل والبقر الوحشي وغيرها، عذرة الإنسان.

ثالثاً: ما إذا أكلت الحيوانات المنصوص عليها كالدجاج والبط عذرة نجسة من غير الإنسان لحيوان غير مأكول اللحم.

رابعاً: ما إذا أكلت هذه الحيوانات غير العذرة من النجاسات كالميتة والدم والخمر ونحوها.

خامساً: ما إذا أكل السمك المأكول اللحم غير عذرة الإنسان من النجاسات.

سادساً: ما إذا أكل السمك المأكول اللحم عذرة الإنسان، على إشكال في هذه الصورة لا يترك معه الاحتياط بالاجتناب.

الى غير ذلك من الصور.

الأمر الرابع: لا يشمل الحكم بصفة الجلل غير العذرة مما يخرج من الإنسان، سواء كان طاهراً كالمخاط والقيء او نجساً كالبول. وكذا لو حكمنا شرعاً بنجاسته باعتبار أمر آخر، كقيء المشرك او سؤره. فان كل ذلك لا يوجب حصول الجلل.

الأمر الخامس: من جملة الأمور التي قد يخطر في الذهن كونه موجباً للجلل هو الحليب النجس، كلبن المشركة ولبن الكلبة والخنزيرة. وهذا يكون على أشكال مختلفة. واحد منها لابد من الحكم فيه بالنجاسة لورود نص معتبر فيه سواء سميناه جلالاً ام لا. وهو ما إذا ارتضع صغير الغنم بلبن خنزيرة[1]. وأما غير ذلك من الصور فكلها مشمولة للقواعد المقتضية للطهارة والتي أشرنا الى المهم منها.

ونذكر بعض الأمثلة للإيضاح:

أولاً: ما إذا ارتضع رضيع البقر او الإبل او أي حيوان مأكول اللحم على لبن خنزيرة، فان الحكم بالنجاسة خاص بالغنم.

ثانياً: ما إذا ارتضع رضيع الغنم او غيره على لبن كلبة.

ثالثاً: ما إذا ارتضع ذلك على لبن مشركة.

رابعاً: ما إذا شرب أي واحد من هذه الحيوانات خمراً.

خامساً: ما إذا ارتضع رضيع المسلم بلبن خنزيرة او كلبة.

سادساً: ما إذا ارتضع رضيع المسلم بلبن امرأة مشركة.

وهذا الأخير وان كان سيئاً من الناحية الأخلاقية جداً، وله نتائج نفسية غير محمودة دينياً. إلا انه من غير المحتمل فقهياً، إمكان الفتوى بنجاسة جسم الرضيع المسلم.

الأمر السادس: انه إذا حصلت النجاسة بوصف الجلل في موردها، كما لو عاشت الدجاجة على العذرة عدة أيام. فان حصول الطهارة بارتفاع صفة الجلل

---

[1] [الكافي: ج ٦. كتاب الأطعمة. باب الحمل والجدي يرضعان لبن الخنزيرة. أحاديث عدة في الباب. فمنها:

ما عن حنان بن سدير قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عنده عن جدي يرضع من خنزيرة حتى كبر وشب واشتد عظمه ثم إن رجلاً استفحله في غنمه فأخرج له نسل؟ فقال: أما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربنه وأما ما لم تعرفه فكله، فهو بمنزلة الجبن ولا تسأل عنه. الحديث١.

وعن ابن أبي عمير، عن بشر بن مسلمة، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في جدي يرضع من خنزيرة ثم ضرب في الغنم قال: هو بمنزلة الجبن فما عرفت بأنه ضربه فلا تأكله وما لم تعرفه فكله. الحديث ٢].

أيضاً أمر تعبدي تبعاً للدليل. لأننا لو سلمنا بحصول النجاسة يكون مقتضى القاعدة بقاؤها، بالاستصحاب، لولا ذلك الدليل. وخاصة ونحن نعلم أن تلك الخلايا التي نمت في جسمه نتيجة للنجاسة لا زالت موجودة.

غير ان الدليل المعتبر دل على الطهارة بإطعام الحيوان طعاماً طاهراً لعدة أيام كثلاثة أيام او خمسة ونحوها، مما هو مذكور في الفقه. وهي لا تكفي، بطبيعة الحال لتحول طبيعة جسمه، وخاصة فيما إذا كان قد عاش على النجاسة زمناً طويلاً غير ان الحكم بالطهارة باعتبار الرحمة الإلهية والعفو الإلهي. والمصلحة التي ندركها في ذلك هو عدم التبذير الاقتصادي في الحيوان الجلال إذا لم يمكن تطهيره. إذ من اللازم عندئذ الاستغناء عنه وعدم جواز أكله وبيعه، ومن ثم حفظت فيه ماليته، واستقامت الجهة الاقتصادية فيه.

الأمر السابع: هناك عدة أصناف من هذه الحيوانات الأهلية القابلة للاتصاف بالجلل. فالدجاج له أصناف كثيرة والبط والبقر وغيرها. ولا ينبغي التأمل ان كل هذه الأصناف، كما هي مأكولة اللحم، كذلك هي قابلة للاتصاف بالجلل.

غير انه ينبغي الالتفات الى ان المصطلحات العلمية غير التسميات العرفية، فقد يكون شيء مشمولاً للمصطلح العلمي، وغير مشمول للاسم العرفي، ومن ذلك ان (علم الحيوان) قد يصطلح على بعض الأصناف بأنه دجاج او بط، وليس كذلك عرفاً. والمدار في الجهة الشرعية هو الصدق العرفي دون العلمي.

ومن تطبيقات ذلك في محل الكلام ان علم الحيوان يعتبر الوعول والغزلان من جنس الأبقار. في حين انه غير محتمل عرفاً. ومن ثم لا يكون ذلك مشمولاً لحكم الجلل، ما لم نقل بعموم حكم الجلل لعدد من الصور السابقة التي نفيناها.

الاستبراء من وطئ الشبهة

وطئ الشبهة: مصطلح فقهي يراد به الجماع الناتج من الاشتباه يعني أن يتخيل الحلية الشرعية في حين أن تلك الحلية الموهومة غير متحققة واقعاً.

ونحن بعد أن نلتفت الى أمرين: أحدهما: معنى الحليلة وهي تلك المرأة التي يحل وطؤها بالعنوان الأولي والأصلي، وهي في الشريعة ثلاثة: الزوجة الدائمة والزوجة المنقطعة وملك اليمين. ويلحق بملك اليمين من يحللها مالكها لشخص ما او يعقدها عليه بأحد الشكلين.

ثانيهما: معنى المرأة المحرمة: وهي كل امرأة ليست حليلة، مما سبق. وهي قد تكون محرماً كالأم والأخت وقد لا تكون، كما قد تكون متزوجة وقد لا تكون، وقد تكون مسلمة وقد لا تكون. وقد تكون حرة وقد لا تكون. كما قد يكون الرجل الواطئ بالشبهة حاصلاً على بعض تلك الأقسام أيضاً. إذ يمكن أن يكون مسلماً او غيره، حراً او غيره، محرماً او غيره، وهكذا.

فوطئ الشبهة يكون بتخيل الحلية او ان المرأة حليلة وليست محرمة. أما لاشتباه تطبيقي وهو ما يسمى في علم الأصول بالشبهة الموضوعية، كما لو تخيل امرأة أنها زوجته فجامعها في حين كانت أجنبية او محرماً كأخته او بنته. وقد تكون متزوجة كما قلنا وقد لا تكون.

وأما أن يكون وطئ الشبهة لاشتباه في الحكم وهو ما يسمى بالشبهة الحكمية. كما لو توهم ان الزواج بالربيبة جائز فتزوجها ووطأها ثم بانت له الحرمة. وكما لو توهم ان الزواج بالمعاطاة نافذ وصحيح ثم أفتاه المجتهد بالبطلان، وهكذا.

ويمكن أن يجتمع كلا الاشتباهين الموضوعي والحكمي. كما لو عقد على إحدى محارمه او على امرأة متزوجة بالمعاطاة، ثم بانت له الحرمة من كلتا الجهتين، وكما لو عقد على امرأة بالمعاطاة ولكنه اشتبه ودخل بأخرى على أنها هي تلك المعقود عليها، وهكذا.

ووطئ الشبهة كما هو معلوم من لفظه خاص بالجماع، فلو اشتبه الرجل ببعض الأعمال الجنسية الأخرى كاللمس او التقبيل. كان عمله جائزاً باعتبار الاشتباه وعدم تعمد العصيان. ولكن لا أثر له من لزوم الاستبراء وغيره.

كما ان وطئ الشبهة إنما يكون مع الاشتباه والغفلة، كما هو معلوم من لفظه أيضاً، كما لو اعتقد الرجل ان امرأة هي زوجته فوطأها. ويكون بخلاف ذلك أمران:

الأمر الأول: أن يعلم الرجل ان هذه المرأة محرمة عليه. ومع ذلك فهو يطؤها. فهذا هو الزنا المحرم.

الأمر الثاني: أن يلتفت الى احتمال الحرمة. ومع ذلك يهمله ولا يعتني به، ويدخل في المرأة، فهذا منوط بواقع العلاقة بينهما، فان لم تكن زوجته كان زنا أيضاً. لأن عليه أن يعلم قبل أن يعمل ويفحص قبل أن يتورط، فان لم يفحص كان زانياً.

كما ان وطئ الشبهة إنما يكون مع الإنزال بالجماع. وعندئذ تترتب عليه الأحكام الآتية. أما بدونه فلا تترتب بل يكون من قبيل الأعمال الجنسية الأخرى التي أشرنا إليها.

ووطئ الشبهة كما يكون من الرجل يكون من المرأة أيضاً. فلو كان كل منهما مشتبهاً، فهو الفرد الواضح من وطئ الشبهة. وأما لو كان أحدهما مشتبهاً والآخر عالماً. كان العمل من قبيل وطئ الشبهة من طرف المشتبه وزنا من طرف العالم. لا يختلف في ذلك الرجل والمرأة. فلو أوقعت المرأة رجلاً بالاشتباه وحملته على جماعها، كانت زانية مع كونه واطئاً بالشبهة، وهكذا.

والحكم الآن الذي نحن بصدده هو الاستبراء من وطئ الشبهة. ويكون بمقدار عدة الطلاق فيمن تجب عليها العدة وهي في الأمة حيضتان وفي الحرة ثلاثة. وأما من لا تجب عليها العدة فلا يجب عليها الاستبراء كالصغيرة واليائس. ومن هنا كان هذا الاستبراء مماثلاً للعدة في المورد وفي العدد.

وينبغي أن يكون واضحاً ان المهم فيه هو اشتباه المرأة التي تكون هي المكلفة شرعاً بالعدة. سواء كان الرجل مشتبهاً ام زانياً على التفصيل السابق، بخلاف العكس.

ولكن هذا الاستبراء يختلف عن عدة الطلاق بعدة أمور:

الأمر الأول: وجوبه بدون حصول الطلاق بل لمجرد الوطئ بالاشتباه.

الأمر الثاني: وجوبه على المرأة المتزوجة لو حصل لها وطئ الشبهة من قبل شخص آخر. فإنها لا تحل لزوجها إلا به. أعني من ناحية مباشرتها دون الأحكام الأخرى.

الأمر الثالث: وجوبه على المرأة غير المتزوجة أيضاً. لو أرادت أن تتزوج.

الأمر الرابع: ان المرأة خلال عدة الطلاق لا يصح زواجها من آخر، بخلاف مدة الاستبراء. فان العقد يقع صحيحاً ولكن لا يجوز أن يأتيها إلا بعد نهايته.

الأمر الخامس: ان الاستبراء أشبه بالعدة البائن من حيث عدم إمكان الرجعة للزوج فيه. إذ لا مورد لذلك في الاستبراء، بخلاف العدة الرجعية.

الأمر السادس: ان الاستبراء أشبه بالعدة الرجعية. دون البائن من جهة أخرى، وهي ما إذا حصل حمل للمرأة[1]. فانه خلال العدة الرجعية يحسب على المطلق، وخلال الاستبراء يحسب على الواطئ المشتبه. بخلاف العدة البائن إلا مع حصول الاطمئنان بانتسابه الى المطلق او تعين اعتبار مدة الحمل فيه.

وعلى أي حال، فالعدة او الاستبراء إنما تكون لغير الرجل ذي العلاقة كما لو أرادت أن تتزوج غيره. فلا يكون لها ذلك إلا بعد انتهاء المدة او العدة، وأما الرجل ذي العلاقة فلا عدة لها ولا مدة. ولهذا عدة أمثلة:

الأول: العدة الرجعية، فلزوجها أن يرجع بها متى شاء.

الثاني: العدة الخلعية فان للزوجة أن ترجع بالبذل وعندئذ يمكن للزوج الرجوع بزوجته. قبل انتهاء العدة.

الثالث: العدة الخلعية نفسها إذا أراد الزوجان إبقاء حكم الطلاق الخلعي، مع تجديد العقد بينهما. فان ذلك ممكن خلال العدة وبعدها.

الرابع: المرأة غير المتزوجة مع حصول وطئ الشبهة. إذا أراد الواطئ نفسه أن يتزوجها في مدة الاستبراء. فان ذلك جائز له. بخلاف ما لو أراد أن يتزوجها غيره، فانه منوط بانتهاء المدة، ولكن توجد في الشريعة موارد أخرى، تكون العدة ضد الرجل صاحب العلاقة أيضاً. وله عدة أمثلة:

الأول: المطلقة ثلاثاً. فانه لا يستطيع المطلق أن يرجع ولا أن يعقد من جديد خلال العدة ولا بعدها. ما لم يتم التحليل برجل آخر.

الثاني: المطلقة تسعاً فإنها تحرم على المطلق مؤبداً.

---

[1] مع احتمال حصول ابتداء الحمل خلال مدة الاستبراء، او العدة او حصوله من الوطئ السابق.

الثالث: الموطوءة بالشبهة إذا كانت متزوجة. فإنها تحرم على الواطئ بطبيعة الحال ولا سبيل له عليها. كما أنها تحرم على زوجها من ناحية الجماع الى انتهاء العدة[1].

نعم لو لم يكن مدخولاً بها من قبل الزوج، وكانت موطوءة شبهة. وطلقها زوجها خلال مدة الاستبراء، أمكن للواطئ الزواج منها فوراً. أما من ناحية الطلاق فانه لا عدة فيه. وأما من ناحية الاستبراء فإنها لا عدة لها تجاه الواطئ. ولكن عليها العدة إذا أرادت أن تتزوج بغيره، بما فيها الزوج المطلق.

ولا يبعد القول بصحة العقد على غير الواطئ خلال مدة الاستبراء، لكن يتوقف صحة الدخول على انتهائها، بخلاف عدة الطلاق بمختلف أشكالها.

---

[1] [لعل الأرجح ان المراد هو المدة وليس العدة لأن الحديث عن وطئ الشبهة ولا عدة فيه بل مدة استبراء].

فصل
علامات الموت

قال الفقهاء[1] عموماً بما مؤداه بأنه يستحب تعجيل تجهيز الميت ودفنه، لما في ذلك من الراحة له والراحة منه، بالنسبة الى الأحياء وستر حالته الجسدية التي حصلت بالموت والتي هي في الحقيقة (عورة) وكل عورة يجب سترها. ومن هنا قال عنها في القرآن الكريم[2]: ﴿فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي﴾.

إلا ان هذا إنما يشرع ويكون مستحباً مع حصول العلم بالموت. وأما مع الشك به لا يجوز دفنه ما لم يحصل العلم ويرتفع الشك. إذ لعل هناك مئات من المدفونين إنما دفنوا قبل موتهم. فلربما تعود له الحياة فيجد نفسه في باطن قبره حيث لا منقذ ولا مغيث. وهو بلاء عظيم جداً على هذا المسكين. بحيث يبقى الى أن يموت مرة ثانية من الألم والجوع والعطش والمرض. وغالب هؤلاء انه لا يعرف اتجاهه فسوف يتمدد على خلاف القبلة. لأنه يتحرك بعد وعيه فتشتبه عليه القبلة، او لا يتذكرها إطلاقاً، فيكون دفنه بعد موته الحقيقي على خلاف القبلة، يعني بالصورة غير المشروعة. وكم صادف أن نبشت بعض القبور فوجدوا الميت ممدداً الى غير القبلة. وليس هناك من سبب غير وعيه وانتباهه بعد دفنه.

والمهم الآن، انه من الضروري للأحياء أن يجنبوا الميت مثل هذه الحالة ويرحموه من هذه الناحية، فلا يدفنونه إلا بعد أن يتأكدوا مئة بالمئة من موته. بحصول العلم العرفي الكامل بحصول موته.

---

[1] [مجمع الفائدة للمحقق الاردبيلي: ج ١. ص ١٧٥. مستمسك العروة الوثقى: ج ٤. ص ٢٨].

[2] [سورة المائدة: الآية ٣١].

وأما سبب حصول العلم بالموت فهو أمران رئيسيان: علامات الموت ومضي المدة. فان حصلت علامات الموت وأنتجت العلم فهو المطلوب. وإلا فلا بد من الإنتظار مدة كافية يحصل فيها العلم بموته كثلاثة أيام ونحوها.

ومن هنا تحصل أهمية التعرف على علامات الموت. إذ قد يكون الفرد المشرف على موت الآخرين، ليس بطبيب وليس لديه إمكان الرجوع الى الطبيب. فعندئذ يضطر أن يحكم بحسب إطلاعه القليل. ومن هنا ينبغي أن يكون له هذا المقدار من الثقافة الفقهية، بإطلاعه على علامات الموت. لتكون هذه الثقافة منقذاً له في تلك اللحظة.

وعلامات الموت عديدة، يأخذها الأطباء بنظر الاعتبار منذ القديم الى العصر الحاضر، إلا إنني وجدت ان هناك اختلافاً جذرياً بين فهم الأطباء القدماء والأطباء المعاصرين في ذلك. على ما سوف نوضح.

فالأطباء المعاصرين، حسب العلم التجريبي الحديث، لا تزيد عندهم علامات الموت على ثلاثة: متى اجتمعت للفرد اعتبروه ميتاً فعلاً. وهي كما يلي:

أولاً: توقف ضربات القلب.

ثانياً: انقطاع التنفس.

ثالثاً: سكون حدقة العين عن الاتساع او التضيق للضوء.

وكل هذه الأمور نشاطات غير اختيارية للإنسان كما هو واضح، فانقطاعها أيضاً غير اختياري، فيكون دالاً على الموت. ويحصل بذلك وثوق كامل به.

نعم، إذا حصلت بعض تلك العلامات دون بعض، كان لابد من الإنتظار الى حين حصول الباقي، إذ لعل المانع من ضربات القلب مثلاً، مرض معين، وليس الوفاة.

ولا أحسب ان الأطباء القدماء لم يكونوا يأخذون هذه العلامات بنظر الاعتبار. وخاصة ضربات القلب او التنفس، فإنها مشهورة معلومة. كل ما في الأمر ان الأطباء المحدثين لديهم آلات يمكن التعرف بها على صفة الفرد من ذلك بدقة أكثر من الأطباء السابقين.

ومن هنا إننا نسمع قصصا في المشتبه بموتهم يقال فيها: إنني وضعت زجاجة على فم المحتضر دقائق فلم أجد عليها رطوبة فعلمت بموته. او يقال: إنني وضعت قماشاً خفيفاً أبيضاً على فمه. او يقال: إنني وضعت زجاجة فوجدت عليها سواداً خفيفاً فعلمت بموته، وهكذا.

هذا مضافاً الى أمور أخرى يمكن أن تذكر بهذا الصدد:

أولاً: عدم سيطرة الفرد على أعضائه إطلاقاً. فإذا حركها آخر لم يستطع إرجاعها الى حالها الأول. بل تبقى ثابتة في محلها.

ثانياً: تيبس مفاصل أطرافه كالركبة والكوع والأصابع. وهذا ما قد يحدث عند[1] الوفاة مباشرة، وان لم يكن هو الأغلب. ومن نتائج ذلك أنها إذا كانت ملتوية لم يمكن فتحها إلا بصعوبة او لم يمكن إطلاقاً.

ثالثاً: عدم انفزاعه من الصوت الضخم، فلو كان حياً لتحرك رأسه او أعطى أية علامة لفزعه او انزعاجه. في حين انه لم تصدر منه أية حركة تدل على ذلك.

رابعاً: وقوف تردد حدقة عينيه عن الحركة يميناً وشمالاً، كما هو متحقق في الأحياء. ومن هنا قالوا: وقفت عينه بالحق، يعني بسبب الموت.

خامساً: وقوف أجفانه عن الاضطراب. كما هو الغالب في الأحياء.

سادساً: خدش او حك باطن قدميه او باطن كفيه، بشكل معتد به. فان كان حياً وكانت أعصابه نشطة، فان قدمه او كفه سيتحرك ولو قليلاً، فان لم يتحرك إطلاقاً، كان ذلك من أدلة حصول الوفاة.

سابعاً: خروج سائل أسود او قريب من السواد، يكون غليظ القوام غالباً من فمه، وهذا ما رأيته شخصياً.

أقول: غير ان هذه العلامات السبعة ونحوها فيها نقطتان من الضعف:

الأولى: إنها غير منتجة للعلم إلا مع اجتماع عدد منها، وليست واحدة منها كذلك بطبيعة الحال. إذ لعل المانع يكون خيراً على ما يعبرون.

الثانية: ان أية واحدة منها لا تحصل لكل الموتى، وإنما يحصل بعضها دون

---

[1] [الأرجح بعد الوفاة وليس عند الوفاة].

بعض. نعم، لو تصورنا حصول عدد منها او أكثرها، أمكن القول بحصولها في الأغلب او الجميع.

هذا، ولا ينبغي أن ننسى العلاقة الرئيسية وهي تغير الريح الى العفونة، فإنها علامة قطعية على الوفاة. إلا أنها لا تحصل معجلاً، وإنما يحتاج حصولها الى زمن معتد به كيومين او ثلاثة او أكثر، وخاصة في الزمن البارد او البلد البارد.

ونحن بعد أن التفتنا الى كل ذلك، نسمع من الفقهاء أموراً أخرى ليس فيها شيء مما سبق، يعتبرونها من علامات الموت. وهي ـ كما سترى ـ صحيحة في الجملة. إلا أنها حاصلة بالتأكيد، على النقطتين من الضعف التي أشرنا إليهما أخيراً كما هو واضح للقارئ اللبيب.

قال في شرح اللمعة [1] عن علامات الموت: كانخساف صدغيه وميل أنفه وامتداد جلدة وجهه، وانخلاع كفه من ذراعه واسترخاء قدميه وتقلص أنثييه الى فوق مع تدلي الجلدة.

ونشرح ذلك فيما يلي باختصار:

أولاً: انخساف الصدغين. والصدغ ــ في اللغة[2] ــ ما بين العين والأذن في جانبي الوجه. قالوا[3]: ويسمى الشعر المتدلي عليه صدغاً. يقال: صدغ معقرب. وتسميه العامة: زلفاً وهو لفظ دخيل.

أقول: يكون عظم الجمجمة في منطقة الصدغ أدنى مستوى من غيره. بحيث يمثل (حفرة) نسبية لدى الكثير من الناس. ويكون لدى بعضهم واضحاً لا يغطيها الجلد الذي فوقه. بل يكون الجلد نازلاً تبعاً للعظم الذي تحته. غير ان الأغلب استواء الجلد فهو يخفي تلك الحفرة. فان لم يخفها الجلد أخفاها الشعر المتدلي فوقه.

والمهم الآن ان الجلد سوف يظهر انخسافه لدى الموت لأنه يكون مترهلاً لا تحله الحياة، فينزل بمقدار نزول العظم الذي تحته. فيكون دليلاً احتمالياً على حصول الوفاة.

---

[1] انظر: ج ١. ص ٤٠٢، ط الجامعة الدينية، النجف.

[2] [لسان العرب: ج ٨. ص ٤٣٩].

[3] [المصدر والصفحة].

ثانياً: ميل الأنف الى أحد الجانبين. وهذا إنما يحصل في الأنوف المستدقة في قطرها والعالية في ارتفاعها. فإذا مات صاحبها ارتخت. ومع الارتخاء يحصل الميلان.

ثالثاً: امتداد جلدة الوجه. يعني ترهلها وارتخائها، بحيث تبدو، وكأنها منفصلة عن اللحم او العظم الذي تحتها.

رابعاً: انخلاع الكف عن الذراع. لفقدان السيطرة عليه إطلاقاً بعد الوفاة. وليس المراد الانخلاع الحقيقي بل مجرد عدم وجود السيطرة والتحريك. وإلا فان الحال لا يختلف في الحي عن الميت. فانك إذا أمسكت ذراع شخص آخر وحركته بشدة تحرك كفه حركات آلية كأنه منخلع عن الذراع. وخاصة إذا كان قد أراد إرخاء كفه وعدم تشديدها، وهذا هو فرق الحي عن الميت، فبينما الحي يستطيع تشديد مفصله ويشعر بعدم الراحة من هذا الاهتزاز العنيف، فان الميت غائب عن ذلك كله.

خامساً: استرخاء القدمين، وهو ناتج من رخاوة مفاصله وموت أعصابه. إذ بينما يكون الحي المستلقي على ظهره قادراً على إقامة قدمه عالياً، يكون الميت عاجزاً عن ذلك بطبيعة الحال، فيسقط القدمان على الجانبين.

سادساً: تقلص الأنثيين، وهما الخصيتان، الى الأعلى مع تدلي الجلدة. وإنما ينسبان الى الأنثى باعتبار مشاركتها بإنزال المني. ويبدو ان هذا كان معلوماً للأطباء القدماء وليس للمتأخرين فقط.

غير ان هذه العلامة الموصوفة هنا، غير واضحة الثبوت لدى الوفاة. فإنها متكونة من أمرين:

الأمر الأول: تدلي الجلدة الظاهرية للخصية. وهذا ينبغي أن يكون واضحاً، بعد استرخاء الجلد عموماً وتهدله بالموت.

الأمر الثاني: تقلص وانقباض البيضتين الداخليتين الى أعلى. وهذا ليس له تفسير معتد به إلا بأن نتصور: ان الفرد إذا كان في تشنج جسدي حصل له ذلك مع أمور أخرى في أطرافه. ولا شك ان المحتضر يحصل له التشنج نتيجة لخروج روحه، إذن فسوف يحصل له ذلك.

وهذه الفكرة وان كانت راجحة، إلا ان هذا التشنج سيزول بالموت ويحصل الارتخاء مرة أخرى. ولا يبدو لاستمرار التشنج سبب معقول.

هذا، ولا يخفى ان هذا المؤلف الذي عدد لنا هذه العلامات تصور الميت شخصاً متقدماً بالعمر قد أنهكه المرض الى ان أدى به الى الوفاة. إذن سيكون حصول هذه العلامات لديه راجحاً.

غير ان الموت ـ كما يعبرون ـ لا يعرف الصغير من الكبير، والمريض من السليم، والغني من الفقير، والطفل من البالغ، والذكر من الأنثى. ومن الواضح ان شيئاً من هذه العلامات قد لا يحدث فيما إذا كان الميت شاباً او طفلاً او مقتولاً بحادث، ونحو ذلك.

ولذا قال الفقهاء[1] ـ ومعهم الحق ـ: ان هذه العلامات إنما تكون معتبرة وحجة شرعاً فيما إذا أوجبت العلم بحصول الوفاة. وأما بدون ذلك فلا حجية فيها حتى لو حصلت جميعاً. ويعنون بالعلامات، هذه الستة الأخيرة. إلا ان الأمر بحسب القاعدة العامة شامل لكل العلامات إطلاقاً. غير انه بحسب الإنصاف ان العلامات الثلاثة الأولى، هي أسرع العلامات سبباً لحصول العلم، ثم العلامات السبعة التي ذكرناها بعدها. أما الستة الأخيرة فهي أدناها من حيث المستوى. والحمد لله رب العالمين.

---

[1] [شرح اللمعة: ج ١. ص ٤٠٢. جواهر الكلام: ج ٤. ص ٢٥].

فصل
الاحتضار

وهو من معنى ومادة (الحضور) ويعني الحمل على الحضور والقهر عليه، فيكون معناه (الإحضار). كل ما في الأمر ان الإحضار قد يكون بقناعة من تحضره ورأيه. وأما هذا فهو قهري لا رأي للفرد فيه. ومن هنا كان الوجه في زيادة التاء في الاحتضار كالاختصار والاقتصار والاقتسار وغيرها. مما لا فعل للطرف الآخر فيها ولا إرادة له بها.

ويكون الحضور هنا على معان متعددة كلها معنوية روحية وليست دنيوية مرئية. وتختلف هذه المعاني الى شقين، لأننا أما أن نتصور ان الفرد هو الحاضر لدى غيره او نتصور ان غيره حاضر عنده. فهو أما زائر او مزور، لو صح التعبير.

فإذا تصورنا الفرد حاضراً، فهنا عدة وجوه:

الوجه الأول: أن يكون الفرد حاضراً عند الله. فانه سبحانه إليه ﴿... الْمُنْتَهَى﴾[1] وإليه ﴿...الرُّجْعَى﴾[2] و ﴿إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[3]. ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[4]. الى غير ذلك من الآيات الكريمة.

الوجه الثاني: أن يكون الفرد حاضراً عند الموت. يعني انه وصل الى الموت. لا ان الموت وصل إليه.

---

[1] [سورة النجم: الآية ٤٢].

[2] [سورة العلق: الآية ٨].

[3] [سورة البقرة: الآية ٤٦].

[4] [سورة المطففين: الآية ٦].

الوجه الثالث: أن يكون الفرد حاضراً للآخرة او البرزخ. يعني مقهوراً على الذهاب إليها.

وإذا تصورنا الفرد هو المزور، وان شيئاً يحضر عنده، فهنا أيضاً عدة وجوه:

الوجه الأول: ان الموت حاضر لدى الفرد. وهو الذي وصل إليه، لا ان الفرد وصل الى الموت. عكس الوجه السابق. وكلاهما صادق مجازاً على أي حال، بعد حصول اللقاء بين الميت وموته. وانما يختلف الوجهان باللحاظ.

الوجه الثاني: ان ملك الموت حاضر لديه. يعني جاءه لقبض روحه كما نص على ذلك القرآن الكريم[1].

الوجه الثالث: ان بعض المعصومين سلام الله عليهم حاضرون عنده، كعلي عليه السلام. كما هو المعروف في مذهبنا. ويدل عليه الشعر المنسوب الى علي عليه السلام حيث يقول[2]:

يا حار همدان من يمت يرني   من مؤمن او منافق قبلا

يعرفني طـرفه وأعـرفه   بوصفه واسمه وما فعلا

فهذه ستة وجوه لتفسير الحضور. وقد يخطر في البال غيرها على أي حال، وكلها يمكن أن تكون صادقة. أما حقيقة او مجازاً. ولا تنافي بينها على أي حال.

ويكون الميت طبقاً لها (محتضراً) او (حاضراً) او (محضَراً) او (محضوراً لديه) على اختلاف الوجوه. فان الثلاثة الأولى تقتضي معنى اسم الفاعل للميت. والثلاثة الأخيرة تقتضي معنى اسم المفعول له. ويكون الاحتضار معنى شاملاً لكلا الفهمين.

على انه من المحتمل في اللغة: أن يكون الاحتضار موضوعاً لهذه الحالة التي تكون سبباً للموت او سابقة على الموت. بغض النظر عن مناشئها اللغوية او مادتها. وهذا أمر صحيح وخاصة في اصطلاح الفقهاء غير ان غض النظر عن أسسها اللغوية، يحتوي على ضحالة في التفكير، وقد حاولنا تجاوز ذلك بالوجوه الستة السابقة.

---

[1] [انظر قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (سورة السجدة: الآية١١)].

[2] [أمالي الشيخ المفيد: ص ٧. أمالي الشيخ الطوسي: ص ٦٢٧].

بقي اننا لا ينبغي أن نهمل الإشارة الى عدة أمور:

الأمر الأول: انه قد يقال: ان حالة الاحتضار خاصة بقسم من الناس. ولا تشمل أولئك الذين يموتون بحوادث سريعة القتل نسبياً ولا الذين يموتون فجأة ونحو ذلك. فان هؤلاء ليس لهم حالة الاحتضار.

وهذا الفهم مبني على تصور معين، وهو ان حالة الاحتضار، ينبغي أن يكون لها زمان ملحوظ ومعتد به. فلو لم يكن هذا متوفراً، بل مات الفرد سريعاً لم يكن له احتضار. وهذا ان نظرناه من ناحية التسامح العرفي، نجده صحيحاً. فان الناظر العرفي اليه ينفي حالة احتضاره لا محالة. ولكننا ينبغي أن نتعمق الى المستوى الروحي لديه، وعندئذ فسوف نجد أن تلك المرحلة ضرورية لكل الموتى. كل ما في الأمر ان بعضهم تحصل عندهم خلال زمان طويل وبعضهم تحصل عندهم خلال زمان قصير. ومثل هذا الفرق غير فارق في أصل الفكرة كما هو واضح.

الأمر الثاني: ان المشهور بين المتشرعة ان حالة الاحتضار هي زمان سحب الروح من البدن[1]. وقد قال الناس: ان ملك الموت يسحب الروح من طرف الرأس فأول ما يخلو من الروح الرجلين ثم يصعد الموت في البدن الى جهة الرأس. وآخر ما يموت الرأس. فيبدأ الموت بالفم واللسان، ثم يصل الى العينين ثم يصل الى الأذنين ثم يصل الى المخ. ثم تخرج الروح كلها من البدن[2].

وهذا التدرج في الموت، يوجد ما يدل عليه في السنة الشريفة وفي بعض خطب

---

[1] [الحدائق الناضرة: ج ٣. ص ٣٥٢].

[2] [قال صاحب كتاب رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين السيد علي خان المدني الشيرازي في ج ٢. ص ٤٥٨:

قال بعض المفسرين: ومن لطف الله بالعباد أن أمر قابض الأرواح بالابتداء في نزعها من أصابع الرجلين، ثم تصعد شيئا فشيئا إلى أن تصل إلى الصدر، ثم تنهي إلى الحلق، ليتمكن في هذه المهلة من الإقبال بالقلب على الله تعالى ، والوصية، والتوبة ما لم يعاين، والاستحلال، وذكر الله سبحانه فتخرج روحه وذكر الله على لسانه فيرجى له حسن الخاتمة، رزقنا الله ذلك بمنه وكرمه. قاله شيخنا البهائي في شرح الأربعين. انتهى. انظر كتاب الأربعين للشيخ المحقق البهائي: ص ١٧٠ - ١٧٢].

نهج البلاغة ما يشير اليه[1]. حتى ان الرجلين يموتان قبل اليدين والبطن قبل الصدر وهكذا. وعلى أي حال، فانه من الواضح هنا اختصاص ذلك بغير من يموت بحادث سريع التأثير.

وهذا التدرج إذا سلمناه فلا نسلم انه يكون بسبب سحب الروح من طرف الرأس. فان معنى ذلك صعود الروح التي في الرجلين الى الجسد وصعود روح الجسد الى الرأس ونحو ذلك. وهذا باطل أكيداً، لأن الروح الخاصة بالعضو لا يمكنها الكون في عضو آخر، ولن تؤثر في ادامة حياته.

وانما الموت هو انفصال الروح عن الجسد، بمعنى انها كانت حال الحياة قادرة على التأثير في الجسد وتحريكه. وكانت قادرة على التأثر به ومن خلاله، فهي تحس به وتتفاعل مع الآخرين عن طريقه. وبالتالي كانت هناك علاقة خاصة ومتقابلة بين الروح والجسد. فيكون الموت هو قطع تلك العلاقة.

وهذا القطع كما قد يكون دفعة واحدة، كما في الحوادث السريعة التأثير، قد يكون تدريجياً، كما في الاحتضار المتعارف. فيمكن أن تنقطع العلاقة مع الرجلين أولاً ثم مع اليدين ثم مع الرأس وهكذا. ولا يلازم ذلك صعود الروح الخاصة بالرجلين الى الجسد او صعود الروح الخاصة بالجسد الى الرأس. كما لا يلازم انسحاب الروح من طرف الرأس. وانما ينبغي أن نعبر بانسحاب الروح من طرف الرجلين: يعني بدء الموت والإنفصال من هناك. والمسألة في ذلك مبنية على التعبير اللغوي لا أكثر.

وهذا التدرج في الموت، وان كان وارداً في السنة وواضحاً في أغلب الناس. الا انه ليس قاعدة غير قابلة للاستثناء، كما عرفنا. فمضافاً الى الحوادث، يكون موت الفجأة خالياً منه أيضاً. حيث يكون الإنفصال من كل أجزاء البدن في وقت واحد.

يبقى سؤال واحد (طبي) لابد من ذكره. هو ان هذا التدرج متى حصل كان معناه موت القلب قبل الرأس. يعني يبقى الفرد قادراً على الكلام والسمع والبصر. مع توقف قلبه. وهو غير ممكن طبياً.

[1] [نهج البلاغة: الخطبة ١٠٩. ص ١٦٠. تعليق الدكتور صبحي الصالح].

وبتعبير آخر: ان الموت طبياً ليس الا توقف القلب. فاذا حصل ذلك توقف الدم عن الجريان والدوران. وعندئذ حصل الموت، وتعذر استعمال أية حاسة أخرى كالسمع والبصر، فضلاً عن الكلام. مع العلم ان ما دل على التدرج في السنة الشريفة وخطب نهج البلاغة، دال على خلاف ذلك ضمناً.

ويمكن الجواب على ذلك على عدة مستويات:

المستوى الأول: انه ليس المفروض في تدرج زهاق الروح التدرج البطيء بل الأمر قد لا يتعدى بضع دقائق. ومن الأكيد ان الهمود الكامل في الجسم يستدعي مثل هذا الوقت طبياً.

المستوى الثاني: اننا ذكرنا في بعض أبحاثنا السابقة أن تعريف الموت يختلف بحسب الحقل الذي يخوض فيه الفرد والمستوى الذي ينطلق منه. بل ان فهم كل شيء على هذا الغرار. فبينما نجد أن تعريف الموت طبياً هو توقف القلب، نجد أن تعريفه العرفي هو الهمود الحاصل في الجسم. وتعريفه المتشرعي هو انفصال الروح كلياً عن الجسد. فما دامت متعلقة به ولو جزئياً فالموت لم يحصل، فتكون قابلية ممارسة النشاط الحيوي متحققة.

المستوى الثالث: ان كل شيء في قدرة الله ممكن. ونحن في حدود فهمنا الظاهري او بحسب القوانين المادية قد نجد معنى معيناً، ولكنه لن يكون صحيحاً طبقاً لقوانين ما فوق المادة، وهي تحكم المادة وغيرها، من حيث نعلم او لا نعلم.

وقد حصل لكاتب هذه الحروف أكثر من مرة انه رأى اللحم المأخوذ من السوق والمقطع بالسكين يتحرك وينبض على غرار نبضات القلب. يعني يبقى في نظام نبضاته زماناً فهل يمكن القول بأن هذا اللحم قد مات موتاً كاملاً؟ وهل من الممكن القول بأنه يحس بالألم اذا قطعناه بالسكين؟

الأمر الثالث: مما ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد.

ان الفكرة العامة للاحتضار من ناحية وللموت من ناحية، وان كانت واحدة او مشتركة. الا انني لا أعتقد انه يمر على الأفراد جميعاً بشكل متشابه تماماً. بل ان كل واحد منهم يحتضر ويموت بشكل مختلف عن صاحبه.

وهذا مما وردت الاشارة اليه في السنة الشريفة مضافاً الى التجربة في النظر الى حال المحتضرين من حيث طول المدة وقصرها، ومن حيث حصول الألم وعدمه. ومن حيث حصول بعض التشنجات والحركات وعدمها. ومن حيث الانطباعات السائدة على الوجه الى غير ذلك كثير.

والسنة الشريفة الواردة[1] في التمييز بين سهولة الموت للمؤمن بل الالتذاذ به، وصعوبة الموت على الكافر والفاسق والآلام الجسمية والنفسية والروحية التي يمر بها. واضحة ومتميزة ومتوفرة. فالصعوبة الجسمية هي الآلام التي يحس بها عند النزع. والصعوبة النفسية هي صعوبة فراق ما كان يحبه ويحنو عليه من المال والولد. وبالتالي صعوبة فراق الدنيا. والصعوبات الروحية هي الآلام التي يحس بها في الجانب غير الدنيوي كهول رؤيته لملك الموت وهول المطلع، واليأس بعد انقطاع العمل وغيرها.

الأمر الرابع: مما ينبغي التنبيه عليه بهذا الصدد.

ان أغلب استعمالاتنا اللغوية مبني على ان الموت هو الوفاة والوفاة هي الموت. فهما لفظان يعبران عن معنى واحد، الا ان هذا جزاف من القول وتصور ضحل تكذبه استعمالات القرآن الكريم نفسه كما سنسمع.

فاستعمال الموت ناشئ من تصور انقطاع الحركة بعد النشاط والعجز بعد القدرة. وهذا المعنى شامل للإنسان والحيوان والنبات، بل هو شامل بمعنى مجازي حتى للجمادات كالأجهزة العاطلة والأدوية التالفة. ومن هنا يعبر بلغة العوام عن بعض ذلك بقولهم (لشة) يعني لا شيء، من حيث انها أصبحت لا شيء بعد أن كانت شيئاً.

وأما استعمال لفظ الوفاة، فهو باعتبار الموافاة، وهي الملاقاة والمقابلة مع الغير. يقال: وافيته. ويقال: وافيته بكذا. أي بهدية او أمانة او خبر، ونحوها.

والمقابلة او الملاقاة عند الموت تكون لله سبحانه او للعالم الآخر. قال سبحانه:

---

[1] [الكافي: ج ٣. كتاب الجنائز. باب ما يعاين المؤمن والكافر. أحاديث عدة في الباب وكذلك في الباب الذي يليه].

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[١].

والتوفي هو الحمل على هذه المقابلة والتسبيب اليها. ومنه قوله تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لا يُفَرِّطُونَ﴾[٢]. يعني انهم سببوا الى الوفاة، ومن ثم الى الملاقاة.

إذن، يتحصل لدينا ان حيثية وجهة استعمال لفظ الموت غير جهة استعمال لفظ الوفاة. وليس بين المفهومين ـ كما نتصور ـ نسبة التساوي بل يمكن القول ان بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه. يعني انهما قد يحصلان معاً وذلك في أغلب صور الموت الطبيعي، فهو موت ووفاة في نفس الوقت. وقد يحصل أحدهما بدون الآخر، كما سنذكر.

أما حصول الوفاة بدون موت، فيمكن أن نشير الى وجوده في القرآن الكريم في موضعين:

أحدهما: انه سمى النوم وفاة ولم يسمه موتاً. فقال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾. يعني وهو يتوفى الأنفس التي لم تمت في منامها. إذن، فهو يتوفى الأنفس لدى منامها. فالنوم ـ إذن ـ وفاة وان لم يكن موتاً.

ثانيهما: اننا نعتقد ان النبي عيسى ابن مريم على نبينا وعليه السلام حي لم يمت. وهذا ما عليه اجماع الفريقين من المسلمين. ونطقت به الكثير من الروايات[٣]. ومع ذلك فقد نص القرآن على حصول الوفاة له. وهي غير الموت. قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾[٤]. فقد توفاه الله حال حياته وقبل موته.

فهذان موردان تحصل فيهما الوفاة ولم يحصل الموت.

وأما حصول الموت بدون الوفاة، يعني أن يحصل له الموت الطبيعي ولكن لا

---

[١] [سورة الزمر: الآية ٤٢].

[٢] [سورة الأنعام: الآية ٦١].

[٣] [بحار الأنوار: ج ١٤. الباب ٢٣. ص ٤٤٦. تفسير جامع البيان للطبري: ج ٦. ص ١٧. تفسير ابن كثير: ج ١. ص ٣٧٤، ٣٨٧].

[٤] [سورة المائدة: الآية ١١٧].

تحصل له الوفاة بالمعنى الذي شرحناه. يعني لا يوافيه الله سبحانه من الجهة الروحية المعنوية، بل يكون محروماً من رحماته الخاصة وفيوضاته العليا. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَـٰذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخرة أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[2].

ومن هنا نعرف ان قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ ينبغي أن نفهمه بشكل دقيق. فأما ان نقول: انه عموم قابل للتقييد، وهو مقيد بالآيات السابقة التي تؤكد على عدم موافاة الله سبحانه. او نقول: ان عمومها ثابت لكنها تتحدث من حيث علم الله سبحانه لا من حيث علم العبد، فالله سبحانه يعلم ان الميت قد وافاه الا ان الميت لا يعلم ذلك بل هو أعمى ومحجوب عن النظر الى تلك الأنوار العليا، ومن ثم ففي حدود فهمه: انه لم تحصل له الموافاة ومن ثم لم تحصل له الوفاة، بالرغم من انه قد مات.

الأمر الخامس: أشرنا قبل صفحات ان الموت يتخذ تعريفات مختلفة باختلاف الأهداف التي سبقت هذه التعريفات من أجلها، وحسب الحقل الذي نتحدث فيه من حقول المعرفة البشرية.

ومن هنا يمكن أن نسوق له عدة تعريفات نذكر أهمها فيما يلي، مع العلم انها غير متكاذبة، كل ما في الأمر انها غير متساوية الصدق مئة بالمئة لو أردنا أن ندقق في الأمر.

فالموت هو فراق الدنيا والأهل والمال والولد والسكن. والموت هو مقدمة الآخرة او بابها او سببها. والموت هو سكون الحركة والصوت والاحساس الذي كان له. والموت هو الاعداد للقبر، والموت هو لقاء الله سبحانه. والموت هو الوفاة. والموت هو توقف القلب ودوران الدم والموت هو توقف النشاطات العضوية عامة في الإنسان. والموت هو انفصال الروح عن الجسد. والموت هو فعل ملك الموت الموكل به. الى غير ذلك من التعريفات.

---

[1] [سورة الإسراء: الآية ٧٢].

[2] [سورة المطففين: الآية ١٥].

وينبغي أن يكون من الواضح ان للموت بكل من هذه التعريفات نتائجه التي تختلف بها عن التعريف الآخر. وليست النتائج مشتركة، وان كانت كلها حاصلة بعد صدق التعريفات جميعها.

فمثلاً: نتيجة الفراق هو الحرمان من الدنيا. ونتيجة التسبيب للآخرة الدخول فيها او هول المطلع. ونتيجة لقاء الله الوقوف بين يديه معنوياً ومواجهة الحساب. ونتيجة توقف القلب والدم فقد السيطرة على الحركة. الى غير ذلك من الأمور.

الأمر السادس: قسموا الموت الى طبيعي ومعنوي[1]. فالموت الطبيعي هو هذا الذي نشاهده في البشر وغيرهم. والموت المعنوي هو المتعلق بالنفس او الروح لا البدن. وهو قد يحصل مع عدم حصول الموت الطبيعي يعني خلال وجود الفرد في هذه الحياة الدنيا.

وهو على قسمين عالي وسافل. فمن حيث ان الموت هو توقف النشاط توقفاً تاماً لا أمل فيه من الحركة. فهذا التوقف، أما أن يصيب جانب الخير فيه. بحيث لا يكون الأمل في التوبة والاستغفار أملاً معتداً به، بل ينغمس الفرد في الملذات والشهوات وتكون الدنيا أقصى همه ومبلغ علمه، فهذا هو الموت السافل.

وقد يكون التوقف لجانب السوء والشر الذي تتصف به النفس الأمارة بالسوء. وهو موت الشهوات والنزوات والأهداف الرخيصة الدنيا. بحيث لا يبقى في القلب أي حب للدنيا وما فيها وأي التفات اليها، ويكون الفرد قد كرس وجوده كله لرضاء الله سبحانه. فهذا هو الموت العالي.

ولكننا ينبغي أن نلاحظ ان كلا هذين النوعين من الموت المعنوي لا ينافيان الاختيار. فيبقى الإنسان ـ من الناحية النظرية ـ مختاراً قابلاً للتحول والرجوع الى الجانب الآخر ـ لو صح التعبير ـ وذلك ما دام الفرد في هذه الدنيا والنفس يصعد وينزل. وليس حاله حال الموت الطبيعي الذي لا رجعة فيه اطلاقاً.

---

[1] [مستدرك سفينة البحار للشيخ علي النمازي: ج ١. ص ١١٦. موسوعة العقائد الاسلامية محمد الري شهري: ج ٥. ص ٦٨. الأمثل في تفسير الكتاب المنزل لناصر مكارم شيرازي: وانظر كذلك للسيد المؤلف فقه الأخلاق: ج ١. ص ٦٨. الفقرة ٩، ١٠ من كتاب الطهارة].

وعلى أي حال، ففي كلا هذين الموتين، حالة احتضار خاصة به. وهي حالة عدم نضج النتيجة في الفرد. بل لا زال في مقدماتها وأسبابها. وبتعبير آخر: ان الفرد قد تحصل له الصفة بشكل تكون ملكة راسخة غير قابلة للتحول عادة. يكون شأنها شأن الذكاء للذكي والغباء للغبي ونحو ذلك. فهذه هي درجة الموت التي تحدثنا عنها.

ولكن يسبق ذلك حالة حركة وتذبذب وتلوين ـ كما يعبرون ـ وهو ما يسمى (بالحال) وكل حال قابل للزوال[1]، وليس راسخاً كالملكة ما لم يصبح ملكة بدوره. فهذا الحال هو بمنزلة الاحتضار للموت المعنوي.

وأنا أعتقد ان لكل من الموتين حاله المناسب له والمسبب له. على الرغم من ان الاصطلاح عندهم بالحال على تلك الصفات التي يمر بها الفرد مقدمة للموت المعنوي العالي. ولا يشمل الصفات التي يمر بها الفرد مقدمة للموت الداني او السافل. وهذا ينتج ان أهل الدنيا فاقدون للحال. وهذا صحيح، بمعنى انهم فاقدون للحال العالي بالتأكيد. الا ان هذا لا يعني عدم اتصافهم بالحال السافل او الداني، فان الفرد قد يكون في حالة تذبذب بين الصلاح والفساد الى وقت يتم فيه الفساد ويترسخ فيه. فتلك الحال للموت المعنوي السافل. او قل: هي حالة الاحتضار المناسب له.

الأمر السادس: يدفن الإنسان اذا مات في القبر، فأين تدفن الحيوانات؟

لعل هذا سؤال غريب لم يصدر من أحد قبل ذلك. ولكننا يمكن أن نشعر بأهميته اذا التفتنا الى عدة حقائق:

الحقيقة الأولى: كثرة الحيوانات على وجه الأرض. مضافاً الى البحر والجو، بشكل متزايد جداً قد تصل الى مئات الملايين اذا أخذنا بنظر الاعتبار كبار الحيوان وصغارها. ولا حاجة الآن الى التعرض الى الحشرات والميكروبات، والا لتضاعف العدد أضعافاً مضاعفة.

---

[1] [جامع السعادات: ج ١. ص ٤٦، ج ٣. ص ٤١].

الحقيقة الثانية: ان كل حيوان فهو صائر الى الموت لا محالة، فان قوله تعالى: **﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾**[1]، لا يختص بالإنسان بل يشمل كل نفس.

الحقيقة الثالثة: ان هذه الملايين في موتها التدريجي تشكل نسبة عالية من الجثث الملقاة في مختلف الأماكن والبقاع. فان عدد الأحياء كلما زاد تزداد النسبة او قل: ازداد عدد الولادات فيها والوفيات أيضاً. وهذا لا يختلف فيه الإنسان عن الحيوان أيضاً. بل الحيوان أولى بمواجهة الموت للظروف الصعبة التي يعيشها كثير من الحيوانات سواء من الناحية الطبيعية او لاعتداء بعضهم على بعض.

الحقيقة الرابعة: ان نتيجة ذلك اننا ينبغي أن نجد في كل يوم مئات الجثث الملقاة على الشوارع من الكلاب والقطط والطيور والفئران وغيرها كثير. مما يكلف ازالتها تكليفاً اقتصادياً عالياً. والا أوجبت فساد البيئة والتسبيب الى تدهور الصحة العامة.

الحقيقة الخامسة: اننا لا نجد ـ بكل تأكيد ـ شيئاً من تلك الجثث الملقاة أصلاً، لا في الشوارع ولا في المزابل. بل ولا في البراري ولا في الغابات. فأين يمكن أن تذهب جثث الحيوانات الميتة، ومن هنا تظهر أهمية السؤال الذي طرحناه أولاً، أين تدفن الحيوانات؟

أعتقد ان الطريقة الوحيدة لمشاهدة أية جثة انما هو مراقبتها عند الموت. وذلك يكون بأحد أشكال:

أولاً: الموت الطبيعي للإنسان حتف أنفه.

ثانياً: موت الإنسان بحادث.

ثالثاً: موت الحيوان بحادث.

رابعاً: موت الحيوان بتسلط الإنسان عليه، كذبح الغنم والبقر، او قتل الحيوان المعتدي ونحو ذلك.

خامساً: اعتداء حيوان على حيوان بحيث يؤدي الى موته، ويكون ذلك تحت مراقبة ومشاهدة الناس ـ ولو واحداً ـ اذن ستكون جثته باقية هناك.

أما اذا مات الحيوان بدون مراقبة ومشاهدة أحد، فسوف لن يشاهد الإنسان

---

[1] [سورة آل عمران: الآية ١٨٥].

جثته. وأعتقد ان ذلك عام للحيوانات الأرضية والبحرية والجوية وهذا ثابت بحسن توفيق الله سبحانه حيث كفى شر جثث الحيوانات المتكدسة. أما كيف يتم ذلك وأين تذهب تلك الجثث؟ فهو سؤال معروض أمام العلم الحديث. لعله يجد الى جوابه سبيلاً، فان لم يجد فقد وجدنا الطريق الى معرفة لطف الله وسعة قدرته وتدبيره.

فصل
ولاية عدول المؤمنين

تحدثنا بمناسبات مختلفة في كتابنا هذا، عن بعض أقسام الولاية كولاية الفقيه (في كتاب القضاء) والولاية على القاصر (في كتاب النيابة). وقد وعدنا هناك[١] بالحديث عن ولاية عدول المؤمنين، ولم ننجزها فيما سبق. يحسن بنا الآن ان نخوض غمارها بالمقدار المناسب مع هذا الكتاب.

وقد أثبت مشهور الفقهاء هذه الولاية لدى انعدام الولايتين السابقتين[٢]. فان الأصل الأولي في القاصر مثلاً هو ولاية أبيه وجده لأبيه عليه. فان لم يوجد أي منهما فالوصي هو الولي. فان لم يوجد فالحاكم الشرعي الذي يمثل ولاية الفقيه العارف. والى هنا لا مجال لولاية عدول المؤمنين.

وانما تنبثق الحاجة الى هذه الولاية مع انعدام الحاكم الشرعي، في أي مكان او زمان. فان مصالح القاصرين لا ينبغي أن تذهب أدراج الرياح، وأن يعتدي عليها المعتدون، وحينئذ لا يوجد من يأخذ بمصالحهم الا عدول المؤمنين.

بل توسع فيها البعض أكثر، من قبيل أن يقال: انه لا دليل على حجية ولاية الحاكم الشرعي. بل ولايته انما هي تطبيق ومصداق من ولاية عدول المؤمنين، فانه القدر المتيقن والفرد الأوضح منهم[٣]. فلو تم هذا الكلام، كانت ولاية الفقيه مستندة الى ولايتهم، لا انها ثابتة بدليل مستقل. وسيأتي الحديث عن تفاصيل ذلك.

---

[١] انظر: ج ٥. ص ٥٥.

[٢] [المكاسب: ج ٣. ص ٥٦١].

[٣] [اختار السيد الخوانساري كون ولاية عدول المؤمنين وولاية الحاكم في عرض واحد فيختار المكلف الرجوع الى أي منهما. انظر جامع المدارك: ج ٣. ص ٣٧٧، ٤٤٢، ج ٤. ص ٨٠، ٩٣].

ولابد أولاً من اثبات المسألة أعني ولاية عدول المؤمنين بشكل اجمالي، لكي ندخل بعدها في التفاصيل، مثل احتمال اختصاصها بحال الضرورة او عدم ذلك. واختصاصها بعدم الحاكم الشرعي واختصاصها بالعدول دون غيرهم. الى غير ذلك من التفاصيل.

الثبوت الاجمالي:

يمكن أن ينطلق الثبوت الاجمالي لولاية عدول المؤمنين من عدة منطلقات محتملة فقهياً. يمثل كل منطلق أسلوباً في الاستدلال عليه:

الأسلوب الأول: الاستدلال بالاجماع على ثبوت هذه الولاية. الا انه غير تام. لعدم ثبوت الاجماع لا محصلاً ولا منقولاً.

الأسلوب الثاني: الشهرة القائمة على ثبوتها. الا انه غير تام لعدة وجوه: منها: الطعن في حجية الشهرة لاثبات الحكم الشرعي أساساً. ومنها: انكار وجود الشهرة هنا، لأن هذا الحكم وان كان مشهوراً بين المتوسطين والمتأخرين من الفقهاء[1]، الا انه لم تثبت وجود الشهرة بين المتقدمين. بل لم يبحثوا هذه المسألة لكي نعرف آراءهم فيها.

الأسلوب الثالث: ما ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره في المكاسب[2] من انه من المعروف. يعني: أن تصرف عدول المؤمنين في أموال القاصر ونحوه من المعروف، وهو كل أمر حسن. والأمر الحسن مأمور به في الشريعة، اذن فولاية عدول المؤمنين مأمور بها شرعاً.

واستشهد لقضية رجحان كل معروف وحسن في الشرع بعدة نصوص

---

[1] [منية الطالب تقريرات أبحاث النائيني للخوانساري: ج ٢. ص ٢٤٠. حاشية المكاسب للأصفهاني: ج ٢. ص ٤٠١. مصباح الفقاهة تقريرات أبحاث الخوئي لمحمد علي التوحيدي: ج ٣. ص ٣٠٢ وما بعدها].

[2] الصفحة ١٥٥. ط الحجر.

إسلامية، كقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾[١]، وقول المعصوم عليه السلام[٢]: **والله تعالى في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه**، وقوله[٣]: **كل معروف صدقة.**

الا انه يمكن القول باختصاص نتيجة هذا الوجه بصورة ما اذا كان تصرف المؤمن في أموال القاصر من المعروف، وهي صورة الضرورة بحيث يكون ترك التصرف موجباً لضرر فادح. وهذا صحيح الا انه يمثل دليلاً آخر سيأتي الحديث عنه. أما التوسع أكثر من ذلك، لمجرد كون التصرف من المعروف فالأمر لا يخلو من إشكال لعدة وجوه منها:

أولاً: المناقشة في اسناد الروايات التي سردها، كدليل على ذلك، فانها مما لم يثبت اعتبارها على أي حال.

ثانياً: ان المطلوب في ولاية عدول المؤمنين تأسيس الجهة الوضعية فيها أكثر من الجهة التكليفية، فاننا اذا تجاوزنا المناقشة في الجهة التكليفية، وقلنا بالجواز او الاستحباب. بقيت الجهة الوضعية محتاجة الى دليل، يعني صحة المعاملات التي يقوم بها الفرد من عدول المؤمنين عن القاصر ونحوه. وهذا مما لا تدل عليه هذه النصوص جزماً، لا الآية الكريمة ولا تلك الروايات. بل غايته انها تتكفل بيان الجواز التكليفي، وهو لا يكفي بهذا الصدد.

الأسلوب الرابع: الضرورة، حيث قد يعود حال الفرد القاصر ونحوه، الى الضياع والاضمحلال والبلاء لولا التدخل لإنقاذه.

الا ان ذلك لا يخلو من مناقشة:

أولاً: انه يتحدد بحدود الضرورة، مع ان المطلوب فقهياً التوسع في ولاية عدول المؤمنين أكثر من ذلك بكثير كما سنسمع.

ثانياً: ان حال الضرورة، قد ينتج جواز التصرف بل وجوبه. وهذا صحيح،

---

[١] [سورة المائدة: الآية ٢].

[٢] [الوسائل: ج١١. من أبواب فعل المعروف. الباب ٢٩. الحديث ٢].

[٣] [المصدر: الباب ١. الحديث ٥].

الا انه لا ينتج الجهة الوضعية، كما قلنا في الأسلوب السابق، أعني صحة المعاملات الواقعة حال الضرورة من قبل الغير.

ثالثاً: ان المطلوب فقهياً ليس هو الجانب التكليفي فقط، بل اثبات عنوان الولاية، بحيث يكون الفرد العادل ولياً كحال الأب لولده او الحاكم الشرعي. ومن الواضح ان حال الضرورة لا يثبت ذلك.

الأسلوب الخامس: الاستدلال بالقواعد الواردة شرعاً للعناوين الثانوية كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]، وقوله ﷺ[2]: **لا ضرر ولا ضرار** وغيرها. باعتبار أن ترك التصرف المشار اليه يؤدي الى الحرج والضرر فيتعين. وهو ـ من هذه الناحية ـ أفضل من الدليل السابق. لوجود النصوص المطلقة التي تدعمه بخلاف حال الضرورة. فانه مورد اجماع ونحوه، وهو دليل لبي لا اطلاق فيه.

إلا ان هذا الدليل مع ذلك، قابل للمناقشة بعدة وجوه:

أولاً: ان مورد جواز التصرف انما يتحدد في حدود صدق تلك العناوين، يعني في مورد وجود الضرر والحرج. مع ان المفروض، كما قلنا، اثبات هذه الولاية فقهياً أوسع من ذلك.

ثانياً: ان هذه الأدلة وان كانت مطلقة، الا ان اطلاقها كما لا يكفي للشمول خارج العناوين المأخوذة فيها، وهي الضرر والحرج، كذلك لا يكفي الا لاثبات الجهة التكليفية، وهي الجواز دون الوضعية، وهي صحة المعاملات، فضلاً عن اثبات عنوان الولاية التي يراد اثباتها بهذا الصدد.

ثالثاً: ان غاية ما قيل في هذا الدليل: أن ترك التصرف يؤدي الى الضرر والحرج، فيتعين التصرف. في حين أن ترك التصرف أمر عدمي، والأمر العدمي لا يؤثر في وجود الأمر الوجودي، على ان الضرر والحرج ناتج من علله الخاصة به، وانما يراد اثبات وجوب رفعه عن الغير بمثل هذا الدليل، وعمومه لمثل ذلك محل إشكال. لانصرافه الى خصوص الضرر والحرج الشخصي، أي الوارد على الفرد

---

[1] [سورة الحج: الآية ٧٨].

[2] [الوسائل: ج١٧. كتاب إحياء الموات. الباب ٧. الحديث ٢].

نفسه. مضافاً الى انصرافه الى رفع التكليف الضرري، لا رفع الموضوع الضرري، كما في المقام. فان عاد الحال الى الضرورة، كان المورد مندرجاً في الدليل السابق، وقد ناقشناه.

الأسلوب السادس: ما نقل عن بعض متأخري العامة [1] من ان قيام عدول المؤمنين بهذه المصالح أهم من ترك تلك الأموال بأيدي الظلمة يأكلونها بغير حقها ويصرفونها الى غير مستحقها... فيتعين صرفه في مصارفه لما في ابقائه من التغرير وحرمان مستحقيه من تعجيل أخذه مع مسيس حاجتهم اليه.

الا ان هذه مجرد استنتاجات عامة استحسانية، ليس لها مضمون دقيق. والا فمع التدقيق أما أن يعود هذا الوجه الى أحد الوجوه السابقة كالضرر او المعروف او الضرورة او غيرها، وقد ناقشناها جميعاً، فتعود أجوبتها التي سردناها الى جواب هذا الوجه أيضاً. وان لم يكن هناك شيء من ذلك، فهذا يعني انه لا يوجد ضرر ولا ضرورة في ذلك. اذن، لا تكون تلك الوجوه فضلاً عن هذا الوجه منتجاً أصلاً. ويكون التصرف الذي أشار اليه هذا الوجه وهو تصرف الظالم بأموال القاصر، حراماً على الظالم نفسه، والمفروض ـ هنا ـ انه ليس مؤدياً الى جعل القاصر في ضرر او ضرورة.

الأسلوب السابع: الاستدلال بالروايات التي هي العمدة في هذا الباب. ففي صحيحة [2] محمد بن اسماعيل بن بزيع. قال: **مات رجل من أصحابنا ولم يوص فرفع أمره الى قاضي الكوفة، فصيّر عبد الحميد القيم بماله. وكان الرجل خلف ورثة صغاراً ومتاعاً وجواري. فباع عبد الحميد المتاع. فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن اذ لم يكن الميت صيّر اليه وصيته. وكان قيامه فيها بأمر القاضي، لأنهن فروج. قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام. وقلت له: رجل يموت من أصحابنا ولا يوصي الى أحد ويخلف جواري. فيقيم القاضي رجلاً منا فيبيعهن او قال: يقوم بذلك رجل منا. فيضعف قلبه لأنهن فروج. فما ترى في ذلك؟ قال: فقال: اذا كان القيم به مثلك او مثل عبد الحميد فلا بأس.**

---

[1] المكاسب: ص ١٥٥ ط الحجر.

[2] الوسائل: ج ١٢. كتاب التجارة. أبواب عقد البيع وشروطه. الباب ١٦. الحديث ٢.

وصحيحة [١] علي بن رئاب قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل بيني وبينه قرابة. مات وترك أولاداً صغاراً وترك مماليك له غلماناً وجواري، ولم يوص، فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية، فيتخذها أم ولد؟ وما ترى في بيعهم؟ فقال: ان كان لهم ولي يقوم بأمرهم باع عليهم ونظر لهم كان مأجوراً فيهم. قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية فيتخذها أم ولد؟ فقال: لا بأس بذلك اذا باع عليهم القيم لهم الناظر فيما يصلحهم. وليس لهم أن يرجعوا عما صنع القيم لهم الناظر فيما يصلحهم.

وموثقة سماعة[٢]، قال: سألته عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية، وله خدم ومماليك وعقد، كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك الميراث؟ قال: ان قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله، فلا بأس.

وصحيحة[٣] اسماعيل بن سعد الأشعري: قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجل مات بغير وصية وترك أولاداً غلماناً صغاراً وترك جواري ومماليك، هل يستقيم أن تباع الجواري؟ قال: نعم. وعن الرجل يموت بغير وصية، وله ولد صغار وكبار أيحل شراء شيء من خدمه ومتاعه، من غير أن يتولى القاضي بيع ذلك؟ فإن تراضوا به ولم يستعمله الخليفة أيطيب الشراء منه ام لا؟ فقال: اذا كان الأكابر من ولده معه في البيع، فلا بأس، اذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك.

وكل هذه الروايات معتبرة السند وواضحة في الجملة في أصل المطلوب. وهو تخويل عدول المؤمنين في بعض الأمور بغض النظر عن التفاصيل.

والموضوع فيها وان كان واحداً وهو الاشراف على القاصرين من اليتامى. لكن يمكن اجراء نحو من التجريد عن الخصوصية للشمول لكل القاصرين سواء كانوا يتامى ام غيرهم، بل لكل مصلحة للغير اذا لم يكن لها ولي شرعي سواء في طرف القاصرين او في أي طرف من المجتمع.

---

[١] المصدر: ج ١٣. كتاب الوصايا. الباب ٨٨. الحديث ١. وانظر: أبواب عقد البيع. الباب ١٥. الحديث ١.

[٢] المصدر: كتاب الوصايا. الباب ٨٨. الحديث ٢.

[٣] المصدر: ج ١٢. كتاب التجارة. أبواب عقد البيع. الباب ١٦. الحديث ١.

وهذا النحو من التجريد معقول ومفهوم. اذ لا يوجد احتمال معتد به عرفاً بازاء مورد الروايات. وانما هي بمنزلة المثال. بحيث نعلم ان مراد الإمام عليه السلام في جوابه هو الأمر الشامل وغير مختص بالمورد.

وأما المحمول او الحكم المذكور في هذه الروايات، فيستفاد من عبارات في هذه الروايات كقوله: اذا كان القيم به مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس. وقوله: لا بأس بذلك اذا باع عليهم القيم لهم الناظر فيما يصلحهم. وقوله: ان قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله، فلا بأس.

وقوله: لا بأس، يدل على جواز العمل والتصرف، بل على صحة المعاملات التي يوقعها القيم. ولو كان ذلك بدون وصاية مسبقة ولا وكالة ولا تخويل. وهذا معناه انه له ولاية بصفته أحد ثقات المؤمنين، ومعه لا يحتاج الى وكالة او تخويل، بل التخويل موجود من قبل الشارع المقدس نفسه.

بل الأمر أكثر من ذلك، من حيث ان صحيحة علي بن رئاب واضحة في لزوم المعاملات التي يقوم بها هذا الرجل، وذلك انه يقول: وليس لهم أن يرجعوا عما صنع القيم لهم الناظر فيما يصلحهم.

اذ قد يخطر في ذهن بعض الورثة فيما اذا زال قصوره وأصبح رجلاً رشيداً أن ينقض ما قام به القيم بعنوان بطلان معاملاته وعدم ولايته. فجوابه هو هذا القول نفسه ومفاده القول بلزوم المعاملات التي تكون في مصلحة الورثة القاصرين. ومعنى لزومها عدم إمكان نقضها من قبل أي شخص حتى لو كان من الورثة أنفسهم.

شروط الولاية

ينبغي لنا الآن أن ننظر في الشروط المحتملة التي يمكن أن تقال بالنسبة الى ولاية المؤمنين، مع العلم ان أي شرط شككنا في ثبوته، فان استفدنا من هذه النصوص وجوده او عدمه، فهو المطلوب. والا سبب ذلك الشك في وجود الولاية مع عدمه، والشك في ثبوت الولاية يعني نفيها. وانما تثبت بمقدار ما دل الدليل وتعبدنا الشارع

الاسلامي المقدس به. ولا يجري هنا أصل عدم الاشتراط باعتباره أسبق رتبة من الحكم بالولاية، لأن هذا الأصل انما يثبت بعد التسليم بأصل الولاية، ومع الشك فيها ينتفي هذا التسليم لا محالة.

اذن، فالشروط الثابتة فيما يلي اذا لم تجتمع، لم يمكن القول بالولاية واذا اجتمعت أمكن القول بتعديها الى سائر موارد وجود المصلحة.

وما يحتمل أن يكون شرطاً في هذا الصدد عدة أمور:

الأمر الأول: عدم وجود ولي آخر شرعي خاص بالمورد كالأب والجد والوصي وغيرهم كمتولي الوقف ونحوه.

وهذا الأمر هو مورد كل تلك الروايات، وواضح منها كقوله: ولم يوص. او قوله: من غير وصية. يعني من غير وصاية. بمعنى عدم جعل الوصي. ولازم ذلك انه اذا كان قد جعل الوصي فلا مورد لولاية غيره، ولا أقل من الشك المنتج للعدم.

الأمر الثاني: عدم وجود الحاكم الشرعي.

وتقريبه: انه مع وجوده فهو الولي، وقد عرفنا انه مع وجود الولي، فلا ولاية لعدول المؤمنين.

وهذا مبني على التسليم بولاية الفقيه العارف، كما سبق أن بحثناه ولا نناقش فيه الآن، غير ان استفادة هذا الشرط خلاف اطلاق هذه الروايات، لوضوح انها لم تقيد بعدم وجود الحاكم الشرعي.

بل الأمر أوضح من ذلك فيها، لفرض وجود المعصومين أنفسهم في زمن السؤال، وهم لهم الولاية او قل: ان الواحد منهم حاكم شرعي، فكيف صحت ولاية عدول المؤمنين؟ مع ان الروايات واضحة في تصحيحها.

فان قلت: انهم أصبحوا وكلاء للإمام بمقتضى قوله: لا بأس. قلنا: كلا. فان السؤال جاء بعد عدد من التصرفات التي كان قد قام بها القيم. ولم يكن قد سأل الإمام او توكل عنه. وهذا واضح من سياق الرواية.

اذن، فبالرغم من وجود الإمام عليه السلام بنفسه، فقد اعتبرهم الإمام بنفسه أولياء على الأموال ومعاملاتهم صحيحة ولازمة.

غير انه ينبغي الالتفات الى ان هذا المورد يتصف بكونه مما لم يرجع به أحد الى الإمام نفسه من أول الأمر، وانه كان مغفولاً من هذه الجهة. كما ان الإمام لم ينه عنه او يأمر بخلافه. فنعرف انه في مورد تصدي الإمام نفسه للأمر او نهيه لفرد او أفراد عن العمل، لا يكون داخلاً في مورد ولاية المؤمنين بخلاف غيره من الموارد، تمسكاً باطلاق الرواية.

وقد يقال: ان ولاية الحاكم الشرعي أهم وأرسخ من ولاية الولي الخاص، وقد عرفنا عدم وجود الولاية للمؤمنين في مورد ولاية الولي الخاص، فكيف بولاية الحاكم الشرعي الأهم منها.

وخاصة اذا التفتنا واحتملنا ان القسم السابق من المعاملات على السؤال من الإمام عليه السلام انما سكت عنه الإمام وأمضاه لا باعتبار ولاية القيم، بل باعتبار وجود المصلحة من هذا الإمضاء المؤقت. وأما المعاملات اللاحقة للسؤال منه عليه السلام، فهو بمنزلة الوكالة عنه عليه السلام.

الا ان هذا ليس بصحيح على إطلاقه، لوضوح الروايات بما هو أكثر منه، وخاصة الحكم بلزوم المعاملات كما سبق أن سمعنا. فان الإمام عليه السلام كان في غنى عن بيانه لو كان الأمر لمجرد المصلحة الوقتية.

نعم، لو ثبتت ولاية الفقيه العارف بنحو واسع، بحيث ينفي ولاية عدول المؤمنين ونحوها. أمكن استنتاج اشتراط عدمه في ولايتهم. الا ان مثل هذه السعة محل إشكال وان كانت مظنونة. حتى أمكن لبعضهم أن يقول: ان ولاية الفقيه انما هي مصداق من ولاية عدول المؤمنين وليس أكثر. وعلى أي حال، فان كانت أكثر، فلا أقل أن يكون دليلها نافياً لها. كما قربنا قبل قليل. وان كان يبقى للاحتياط مورده.

الأمر الثالث: من شرائط ولاية المؤمنين.

كونهم مسلمين ومؤمنين، فلا ولاية لغير المسلم وغير المؤمن على أحد، بهذا المعنى، ما لم تكن ولاية خاصة كالأب والجد للأب والوصي ومتولي الوقف.

وهذا الشرط واضح من قوله عليه السلام: **اذا كان القيم به مثلك او مثل عبد الحميد فلا بأس. فانهما معاً مسلمين مؤمنين.**

وأما بخلاف ذلك، يعني ما اذا لم يكن القيم مثل هذين المؤمنين، فان مفهوم الشرط يدل على نفي الولاية. مضافاً الى أصل عدم حجية الولاية مع الشك في عدمها.

الأمر الرابع: الوثاقة، وهذا واضح من قوله: ان قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله. وبمفهومه النافي لولاية غير الثقة تقيد اطلاقات الروايات الأخرى.

مضافاً الى الاطمئنان بعدم رضاء الشارع المقدس بتسلط غير الثقة على أموال القاصرين وغيرهم، بحيث يكون له تخويل شرعي في ذلك. مضافاً الى ان الشك يكفي للنفي، كما سبق في سائر الشروط.

الأمر الخامس: العدالة.

ويمكن الاستدلال لها بقوله في صحيحة الأشعري: اذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك. فانه واضح في اشتراط عدالة القيم وينفي بالمفهوم ولاية غيره، لأنه مفهوم الشرط. مضافاً الى ما قلناه في غيره من الشروط اننا اذا شككنا في العدالة كفى ذلك في نفيها، وهنا لا شك بوجود الشك في ولاية غير العادل.

واذا ثبت ذلك أمكن تقييد سائر النصوص به. فنضيف شرط العدالة الى سائر الشروط من الايمان والوثاقة وغيرهما. والا فانه سوف لن يكون ولياً.

الا انه يمكن المناقشة فيه بعدة أمور، منها أمران رئيسيان:

المناقشة الأولى: مناقشة في الدلالة، فانه يقول اذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك.

فقد أنفذ سائر التصرفات بشرطين مقترنين لا بشرط واحد. هما رضاء الورثة وقيام العدل. وليس الثاني فقط كما هو محل الشاهد.

واقتران الشرطين يفسد على المشهور استدلاله، لأن المفروض أن يكون هذا الولي المؤمن أولى بالقاصرين من الورثة أنفسهم. لأن المشهور لا يقول بولاية الأم والأخ والعم وأضرابهم، ولكنه يقول بولاية المؤمن. فتكون ولايته أرسخ من ولاية هؤلاء. بخلاف ما اذا تمسكنا بحرفية هذه الرواية. فان ولايته تكون منوطة برضاء الورثة، لأنه هو مقتضى اقتران الشرطين لإنتاج الحكم الواحد. وهو بخلاف المشهور.

المناقشة الثانية: مناقشة من حيث السند، فان الحر العاملي في الوسائل[1] يروي نفس الرواية في موضع آخر، من كتابه خالية من هذه العبارة، مع العلم انها بنفس السند وبالأعم الأغلب من ألفاظها.

فاذا ضممنا الى هذا التعدد في النقل والاطمئنان بوحدة الرواية سقط اللفظ المستدل به وهو (العدل) عن صحة السند. اذ لعله مزاد سهواً او نسياناً او انه نقل بالمعنى وغير ذلك.

هذا مضافاً الى مناقشات أخرى كما لو التفتنا الى ان اصطلاح العدل والعدالة انما هو معنى متأخر في لغة الفقهاء، وكل معنى متأخر لا يمكن أن تحمل عليه النصوص المتقدمة عليه. اذن فلابد ان نحمل العدل هنا على معناه اللغوي، فلا يكون المراد منه أكثر من وجود العدالة.

الأمر السادس والأمر السابع: من صفات الولي المؤمن.

البلوغ والرشد، فلا ولاية لغير البالغ ولا لغير الرشيد.

وهذا مما ينبغي أن يكون واضحاً في ضرورة الفقه والعرف. وهو المستفاد من قوله في صحيحة ابن بزيع: اذا كان القيم به مثلك او مثل عبد الحميد فلا بأس. فان مفهوم الشرط ينفي ولاية من لا يكون مثلهما. ومن الواضح اتصافهما بالبلوغ والرشد، مضافاً الى ما أشرنا اليه من ان الشك في الولاية كاف للجزم بعدمها، الذي هو معنى أصالة عدم الولاية في مورد الشك. كما هو الشك في ولاية غير البالغ وغير الرشيد وحجية تصرفهما.

مضافاً الى انه قد تم لدينا اشتراط كون القيم ثقة. ومن الواضح ان غير الرشيد وغير البالغ ليس بثقة. أما لكونه مهملاً لهذا الجانب، وأما لكونه عاجزاً عنه. فان الوثاقة تحتاج الى مرتبة من التعقل والرشد والكياسة غير متوفرة خلقياً لا في غير البالغ ولا في غير الرشيد.

واذا تم لنا ذلك كان اشتراط وجود العقل أوضح، بمعنى عدم امكان القول بولاية المجنون بطريق أولى.

---

[1] انظر الوسائل: كتاب الوصايا. الباب ٨٨. الحديث ٣.

الأمر الثامن: وجود المصلحة في التصرف، بحيث ان المعاملات التي يقوم بها القيم المؤمن، موافقة لمصلحة القاصرين.

وذلك بعد الالتفات الى ان هذا الجانب يحتوي على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: وجود الولاية المطلقة سواء حصلت مصلحة من التصرف او لم تحصل. وكذلك سواء حصلت مفسدة منه ام لا. فيكون مقتضى اطلاق الولاية وحجيتها نفوذها حتى في مورد المفاسد. ونريد بها المفاسد الشخصية لا الدينية بطبيعة الحال. يعني التي تكون موجبة للضرر على الفرد.

المرحلة الثانية: وجود الولاية في غير وجود المفسدة والضرر. سواء ترتبت هناك مصلحة ام لا.

المرحلة الثالثة: وجود الولاية في خصوص ما اذا ترتبت على التصرف مصلحة للقاصرين. وأما اذا لم تترتب المصلحة فلا ولاية له، سواء ترتبت المفسدة ام لم تترتب.

والفتوى المشهورة بين الفقهاء[1] تصنف الأولياء من هذه الجهة الى أصناف متعددة. فولاية عدول المؤمنين خاصة بوجود المصلحة، وكذلك ولاية الوصي المنصوب من قبل الأب او الجد. وأما ولاية الأب والجد للأب فهي منوطة بعدم المفسدة لا بوجود المصلحة. أي انها من قبيل المرحلة الثانية السابقة. وأما ولاية الحاكم الشرعي فهي نافذة حتى في صورة وجود المفسدة والضرر الشخصي وكذلك حكم القاضي. يعني انه من المرحلة الأولى السابقة. والحكمة فيه كون ولاية هؤلاء منوطة بالمصلحة العامة دون الخاصة.

فأي هذه المراحل تمثل ولاية عدول المؤمنين بحسب ما يستفاد من الدليل؟ وهل تتخذ ولايتهم فيما فيه مفسدة، فضلاً عما ليس فيه مصلحة.

الظاهر ان الحق مع المشهور، في اشتراط ولايتهم بوجود المصلحة، وذلك بعد ضم مقدمتين:

---

[1] [انظر بلغة الفقيه: ج ٣. رسالة في الولايات ص ٢٠٩ وما بعدها. منية الطالب: ج ٢. ص ٢٢٥ وما بعدها. ص ٢٤٠ وما بعدها].

المقدمة الأولى: ان ما سبق أن سمعناه من الروايات ينص على وجود الولاية في صورة المصلحة الخاصة. كقوله في صحيحة علي بن رئاب: لا بأس بذلك اذا باع عليهم القيم لهم الناظر فيما يصلحهم، وليس لهم أن يرجعوا عما صنع القيم لهم الناظر فيما يصلحهم.

المقدمة الثانية: اننا لو شككنا في وجود الولاية خارج هذا النطاق، كان مقتضى القاعدة هو عدمها. ما لم يدل الدليل على وجودها، والدليل خاص ـ كما عرفنا في المقدمة الأولى ـ بخصوص صورة وجود المصلحة.

فان قيل: ان صحيحة علي بن رئاب وان كانت خاصة بذلك، الا ان الصحاح الباقية عامة، فيمكن التمسك بعمومها لحجية الولاية في غير مورد وجود المصلحة.

قلنا: كلا. فانها قابلة للتقييد بصحيحة علي بن رئاب. فاذا قيدناها، كانت النتيجة الى جانب المقيد لا الى جانب العام. يعني تقييد الولاية بخصوص صورة وجود المصلحة.

وقد يخطر في الذهن: ان صحيحة علي بن رئاب تدل على لزوم نصب القيم من قبل جهة أعلى منه شرعاً كالإمام او الحاكم الشرعي، فتكون بذلك أجنبية عن الدلالة على ولاية عدول المؤمنين، كما هو محل الحديث. لأنها تقول: اذا باع عليهم القيم لهم الناظر فيما يصلحهم. فقد أخذ قيد القيمومة سلفاً في جواز البيع. وبذلك يتم تقييد سائر المطلقات ان وجدت.

وجواب ذلك: ان المراد بالقيم هنا القيم العرفي لا القيم الشرعي. فان كان القيم العرفي جامعاً للشرائط كان قيماً شرعياً ونفذت تصرفاته. والا فلا. والمراد به من تصدى للتصرف من قبل نفسه او من قبل جهة غير دينية كالقاضي الدنيوي. لأن هذه الأعمال لا يطيقها كل أحد. فمن تصدى لها كان بمنزلة القيم عليها عرفاً وتكويناً. وهذا يكفي لصدق عنوان القيم، في المرتبة السابقة على الاقرار الشرعي له. وتمام الكلام في الفقه.

نتج من كل ذلك ان الولاية تثبت ضمن الأوصاف التالية: وهي أن يكون الفرد مسلماً مؤمناً عاقلاً بالغاً رشيداً ثقة يتصرف في حدود المصلحة. وليس شرطاً

أن يكون عادلاً ولا أن يكون الحاكم الشرعي مفقوداً، وان كان أحوط. خلافاً لمشهور الفقهاء حيث أثبت كلا الصفتين.

وأما احتمال كونه رجلاً في مقابل امكان أن يكون المتولي امرأة جامعة لتلك الشرائط، باعتبار التمسك بقوله: اذا كان مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس. وهم رجال بطبيعة الحال. فتجري أصالة عدم الولاية في جانب المرأة.

وهذا، وان كان لا يخلو من وجاهة، وهو أوفق بالاحتياط الا انه يمكن القول: ان المراد بالمثل في الرواية التماثل من حيث تلك الصفات الأساسية التي تثبت بها الأمانة وتنقطع بها الخيانة او سوء التصرف. وهو معنى يمكن ثبوته في الرجل والمرأة معاً. وليس المراد المماثلة حتى من حيث كونهم رجالاً او ذكوراً. وان كان ذلك هو القدر المتيقن على أي حال.

كما ان احتمال كون المتولي قريباً للقاصر ومن أرحامه كعمه وأخيه، غير محتمل في مورد كل الروايات السابقة، لأنها نص في خلاف ذلك، كما هو واضح لمن يراجعها.

فهذه هي نهاية الحديث عن الشرائط. وينبغي الالتفات الى اننا حيث اخترنا عدم اشتراط العدالة، كان التعبير بولاية عدول المؤمنين، كما عنونا به هذا الفصل، بلا موجب وان عبر به مشهور الفقهاء، بل الأفضل التعبير بولاية ثقات المؤمنين. لأننا اخترنا اشتراط وجود الوثاقة.

النتائج

بقي الكلام عن نتائج ولاية ثقات المؤمنين، يعني التساؤل عن الأعمال التي يمكنهم القيام بها بهذه الصفة. فانها ذات أقسام وحقول متعددة، تثبت كلها او كثير منها، للحاكم الشرعي. فهل تثبت أيضاً لثقات المؤمنين ام لا ؟ وبتعبير آخر: هل ان هذه الولاية للمؤمنين واسعة بمقدار سعة ولاية الحاكم الفقيه العارف ام أقل؟

ويمكن الجواب على ذلك مع المقارنة في الصلاحيات الشرعية، بين الطرفين،

فان لم يثبت التساوي بينهما عرفنا قيمة القول الذي سمعناه في غضون هذا الفصل من ان الحاكم الشرعي لا ولاية له الا بصفته أحد عدول المؤمنين. وان وجهة النظر هذه خاطئة تماماً.

وذلك: فان الفقيه العارف، كما عرفنا في كتاب القضاء من كتابنا هذا يستطيع التصرف في عدة موارد وحقول من المجتمع. نستعرض الآن أهمها لأجل معرفة ثبوتها لثقات المؤمنين. على ضوء الأدلة السابقة:

المورد الأول: الفتوى بالأمور الشرعية وهذا غير ثابت لثقات المؤمنين قطعاً. لوجود شرائط في المفتي غير متوفرة فيهم، او غير مفروضة الوجود عندهم، أهمها الاجتهاد.

المورد الثاني: اقامة صلاة الجماعة، وهذه الصفة تثبت لهم ان قلنا بعدالتهم، لوضوح اشتراط أن يكون إمام الجماعة عادلاً، شرعاً. ولكننا لم نقل بذلك. ومن المعلوم ان غير العادل ليس له اقامة الجماعة وان كان ثقة.

المورد الثالث: القضاء، وهو غير ثابت للمؤمنين قطعاً سواء اشترطنا وثاقتهم او عدالتهم. للوضوح الفقهي باشتراط الاجتهاد في القاضي. وليس المفروض في ثقات المؤمنين أن يكونوا مجتهدين.

بل الأمر كذلك حتى فيما يسمى بقاضي التحكيم، وهو الذي يختاره المتخاصمان ممن لم ينصبه الولي العام. فان الصحيح هو لزوم أن يكون مجتهداً أيضاً، وليس لأحد من المتخاصمين اختيار غير المجتهد.

نعم، لو تعذر استرجاع الحق الا على قضائهم، أعني ثقات المؤمنين او عدولهم، أمكن ذلك. فان المشهور[1] يفتي في مثل هذه الصورة على امكان الرجوع الى المحاكم الدنيوية، فضلاً عن عدول المؤمنين، الا ان الأحوط أكيداً في مثل ذلك أن يكونوا عدولاً، لا ثقات فقط.

المورد الرابع: القيمومة على القاصرين، فانه من موارد صلاحيات الحاكم

---

[1] [رياض المسائل: ج ١٣. ص ٥٠ وما بعدها. مستند الشيعة: ج ١٧. ص ٤٠. القضاء والشهادات للشيخ الأنصاري: ص ٢٣٧].

الشرعي، والمراد بالقاصرين هنا من كان دون البلوغ من الأطفال الفاقدين للولي الأصلي كالأب والجد للأب.

وهذا هو مورد ثبوت الولاية للمؤمنين أيضاً، لأنه مورد نص الروايات السابقة كلها.

ويمكن أن يلحق بذلك الولاية على السفيه والمجنون والمعوق ونحوهم، بشكل من أشكال التجريد عن الخصوصية العرفية.

المورد الخامس: القيمومة او الولاية عن الغائب والممتنع. وهذا انما يمكن الاستدلال على ثبوته لثقات المؤمنين. بعد امكان التجريد عن الخصوصية من المورد الرابع السابق. وهو متعذر عرفاً. ولكن لا يبعد ثبوته مع وجود الضرر من الترك مع انحصار الحال بالثقات وعدم وجود الحاكم.

المورد السادس: قبض وتوزيع الحقوق الشرعية. كحق الإمام وغيره. فانه مما ثبتت صحته للحاكم الشرعي، وأما ثبوته لثقات المؤمنين او عدولهم، مع توفر الحاكم الشرعي ووجوده فمشكل، لأصالة عدم ولايتهم مع الشك في ثبوتها.

نعم، اذا لم يكن الحاكم الشرعي موجوداً لم يكن من المعقول شرعاً توقف هذه المصلحة الأساسية الشرعية في المجتمع، فيمكن أن يتكفلها ثقات المؤمنين. وبتعبير آخر: اننا لا نحرز رضا الإمام عليه السلام في تصرفهم بسهمه، الا في مثل هذا المورد.

المورد السابع: انجاز بعض المصالح العامة، كبناء المساجد والمدارس والقناطر وتأسيس المصارف والجمعيات وتعيين القضاة وغير ذلك. وهذا ثابت للحاكم الشرعي بصفته مماثلاً في الصفة للحاكم العرفي، طبقاً لما فهمناه من مقبولة عمر بن حنظلة التي يقول فيها: فاني قد جعلته حاكماً. أي حاكماً بالمعنى العرفي. ولا شك ان الحاكم العرفي يقوم بكل ذلك. فما ثبت له، ثبت له.

الا ان كل ذلك مما لا يمكن القول بثبوته لثقات المؤمنين. ولا أقل من الشك في ولايتهم على ذلك الى جنب ولاية الحاكم الشرعي. المنتج لجريان أصالة عدم الولاية، كما سبق في أمثاله.

نعم، لو لم يكن الحاكم الشرعي موجوداً وأدى الحال في ترك بعض المصالح

الى الضرر، فلا يبعد القول بثبوته لهم اجمالاً ولا حاجة الآن الى الدخول في تفاصيله.

المورد الثامن: اعلان الحرب ضد الكفار.

وقد قسم مشهور الفقهاء هذه الحرب الى هجومية ودفاعية[1]. فأما الهجومية فقد استشكلوا في ثبوتها للحاكم الشرعي في عصر الهدنة. وأما الدفاعية فقد قالوا بوجوبها حتى مع عدمه، ما دام هناك أمل في امكان الدفاع.

واذا تم ذلك فقهياً، ثبت أيضاً لثقات المؤمنين، بمعنى انهم يماثلون الحاكم الشرعي في ثبوت الحرب الدفاعية وعدم ثبوت الهجومية. بل ان الحرب الدفاعية ضرورية للثقات وغير الثقات. ولا شك انه يثبت من عدمها الضرر، فتثبت لهم مع عدم الحاكم الشرعي، كما استدللنا في أمثاله مما سبق.

نعم، لو قلنا بمشروعية كلا الحربين للحاكم الشرعي، لم نستطع القول بثبوتها لثقات المؤمنين. بل تختص صلاحيتهم بالدفاع فقط. بل الأمر قد يكون أردأ من ذلك بالنسبة اليهم. لانتفاء الحرب الهجومية عنهم كما قلنا، وانتفاء الحرب الدفاعية عنهم أيضاً. باعتبار عدم اختصاصها بالثقات والعدول، بل شمولها لكل شرائح المجتمع. فلا يكون لهم من الناحية النظرية أي دخل في أي من الحربين.

وعلى أي حال، فقد اتضح من هذه الموارد الثمانية، انه مع وجود الحاكم الشرعي لابد من القول بضيق الصلاحيات الشرعية لثقات المؤمنين، فلا يكون لهم الا القيمومة على القاصرين الأيتام على إشكال فيه أيضاً لا مجال له الآن.

وأما مع عدم الحاكم الشرعي، فلا بد من القول بتوسيع صلاحياتهم لعدد من الموارد السابقة. وخاصة تلك التي ينتج الضرر من تركها واهمالها عامة.

جواز النقض

لعل هذا الأمر من أهم ما هو أساسي في ولاية ثقات المؤمنين، وهو عدم

---

[1] [تذكرة الفقهاء للعلامة الحلي: ج ٩. ص ١٩. جواهر الكلام: ج ٢١. ص ١١ وما بعدها].

امكان نقض ما فعله أحدهم باعتبار كونه حجة شرعية في فعله. فان كانت معاملاته وتصرفاته صحيحة فلا يمكن نقضها.

وفي مقابل ذلك انه يحتمل انها تكون قابلة للنقض شرعاً من قبل جهات ثلاثة، بعضها او كلها:

الجهة الأولى: الورثة للميت نفسه الذي تصرف الثقة المؤمن في أمواله. وهذا ينقسم الى قسمين:

القسم الأول: الورثة الكبار الموجودين الى جنب هؤلاء القاصرين. فقد يكون لهم الحق في نقض ما فعله صاحبهم.

القسم الثاني: الورثة الصغار الذين تم التصرف في أموالهم، كبيعها او ايجارها، فقد يكون لهم الحق في النقض فيما اذا بلغوا او رشدوا، ولم يوافقوا على تلك التصرفات.

الجهة الثانية: الحاكم الشرعي، فانه أوسع وأوكد في مقام الولاية الشرعية، كما عرفنا من عدول المؤمنين، فقد يكون له حق النقض بالنسبة الى ما فعلوه من أعمال ومعاملات.

الجهة الثالثة: ثقات المؤمنين أنفسهم، بالنسبة الى بعضهم البعض. باعتبار ان هذه الولاية ثابتة لهم جميعاً على قدم المساواة. وليس لأحدهم أفضلية على الآخر، فاذا فعل أحدهم شيئاً بالولاية، كان للآخر نقضه بالولاية أيضاً.

وينبغي لنا أولاً أن نلتفت الى ان مقتضى القاعدة هنا، هو عدم جواز النقض لأي من الجهات السابقة، تمسكاً بقوله في صحيحة علي بن رئاب: وليس لهم أن يرجعوا عما صنع القيم لهم الناظر فيما يصلحهم. مضافاً الى اليقين بأن الشارع المقدس انما جعل ولاية ثقات المؤمنين لأجل جلب المنفعة ودفع الضرر، فاذا جاز نقض تصرفاتهم عموماً، كان ذلك ضد هذا الهدف جزماً، فيكون حراماً.

اذن، فمقتضى القاعدة هو عدم جواز النقض، الا ما خرج بدليل مقيد. غير انه يمكن القول ان عدداً من الجهات الثلاثة السابقة قد خرجت بدليل فعلاً، فيجوز لها النقض لتصرفات ثقات المؤمنين.

وينبغي النظر الى ذلك باختصار ضمن النواحي الآتية من الكلام:

الناحية الأولى: في جواز نقض الورثة الكبار الموجودين حال ولاية الثقة المؤمن على القاصرين.

وهذا ما قد يستدل عليه بقوله عليه السلام في صحيحة الأشعري: اذا كان الأكابر من ولده معه في البيع فلا بأس. باعتبار اعطائهم الصلاحية لهم في ذلك. وبه يتقيد أي اطلاق موجود في دليل آخر.

الا ان هذا قابل للمناقشة من عدة وجوه نذكر أهمها:

الوجه الأول: ان هذا الكلام مستأنف في الرواية بلا شك. لأننا نفرض المورد في صورة ما اذا لم يكن هناك ورثة كبار أصلاً. مضافاً الى ان هؤلاء الورثة لو كانوا لصحت لهم ولاية ثقات المؤمنين بأنفسهم. ولم يحتج الى متول آخر. على اننا استفدنا ـ كما سبق ـ من قوله في صحيحة علي بن رئاب (ولم يوص) عدم الوصاية وليس الوصية فقط. اذن، فليس أحد الورثة يعتبر وصياً عن الميت. فكيف يكون له حق التصرف في أمواله؟

الوجه الثاني: ان صحيحة الأشعري، غاية ما يستفاد منها عدم صحة التصرفات من قبل المتولي ما لم ينضم رأي الورثة الكبار اليه. ولكنها لم تدل على جواز النقض بالنسبة اليهم لو وقع تصرفه على الوجه الشرعي. كما هو محل الكلام.

الوجه الثالث: ان مقتضى اطلاق قوله: وليس لهم أن يرجعوا عما صنع القيم لهم، هو المنع عن ذلك. مضافاً الى امكان التمسك بالأصول اللفظية والعملية المنتجة لهذا المنع.

الناحية الثانية: في جواز نقض الورثة الصغار لما فعل المتولي، بعد بلوغهم ورشدهم.

وهذا هو القدر المتيقن من العبارة السابقة في صحيحة علي بن رئاب: وليس لهم أن يرجعوا عما صنع القيم لهم. فان الضمير في قوله: ليس لهم، يعود الى هؤلاء الورثة. وليس هناك ما ينافي ذلك او يعارضه في سائر الروايات.

الناحية الثالثة: في جواز نقض الحاكم الشرعي لتصرف المتولي.

والعمدة في الاستدلال عليه هو التمسك باطلاق جعل الولاية في مثل قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: **فاني قد جعلته حاكماً**، الشامل لكل مورد فيه مصلحة او لم تكن فيه مفسدة.

وجواب ذلك من عدة وجوه نذكر أهمها:

الوجه الأول: الإشكال في وجود المقتضي، بمعنى أن يكون المراد من الاطلاق المشار اليه ما يشمل جواز نقض المعاملات الموجودة على الوجه الشرعي. فان هذا مما لا يكاد يكون محتملاً فقهياً، ولم يقل أحد بثبوته للحاكم الشرعي مطلقاً.

الوجه الثاني: الإشكال من حيث وجود المانع، فاننا لو تنزلنا وقبلنا ذلك، فانه انما يثبت فيما فيه مصلحة او ليس فيه ضرر. ولا شك ان نقض أفعال المتولي فيه ضرر وليس فيه مصلحة، كما سبق أن شرحنا.

الناحية الرابعة: في جواز النقض لثقات المؤمنين أنفسهم بالنسبة الى أفعال بعضهم تجاه بعض.

وأهم ما يمكن الاستدلال به على ذلك هو التمسك باطلاق دليل ولاية المؤمنين المستفاد من الروايات الصحاح السابقة.

الا انه يمكن الاجابة على ذلك من عدة وجوه أهمها:

الوجه الأول: الإشكال في وجود المقتضى لمثل هذه الولاية. يعني الطعن بشمول ما دل عليها لصورة جواز نقض المعاملات التامة على الوجه الشرعي. فانه في الامكان القول بأنه ليس شيء مما ورد في تلك الروايات، ما هو دال على ذلك او شامل له. والتجريد عن الخصوصية من مورد الروايات، وهو الابتداء بالمعاملات، الى محل الكلام، وهو نقض المعاملات، متعذر مع احتمال الخصوصية، بل مع اليقين بوجودها.

الوجه الثاني: الإشكال من ناحية وجود المانع. فانه في الامكان القول: بأن قوله: وليس لهم أن يرجعوا، ليس الضمير فيه خاصاً بالورثة بل شامل لكل أحد. فينتج انه لا يجوز لأي أحد الرجوع او النقض للمعاملات السابقة.

الا ان ذلك لا يخلو من إشكال لوضوح رجوع الضمير الى خصوص الورثة،

لأنه يقول في الصحيحة: وليس لهم أن يرجعوا عما صنع القيم لهم الناظر فيما يصلحهم. بعد وضوح رجوع كل الضمائر الى مرجع واحد، وهو الورثة دون سواهم.

نعم، يمكن القول بامكان التجريد عن الخصوصية، باعتبار: انه لو ثبت جواز النقض لأحد لثبت لهؤلاء الورثة، فحين انتفى عنهم بنص الرواية، انتفى عن غيرهم بطريق أولى.

وعلى أي حال، فالعمدة في نفي هذه الولاية على جواز النقض هو عدم الدليل عليه، مع جريان أصالة عدمها لدى الشك فيها.

ومعه فليس لثقات المؤمنين أن ينقض بعضهم أفعال بعض فيما فعله بالولاية من المعاملات الشرعية وغيرها.

نعم، يمكن للآخرين اثبات ان هذا التصرف او ذاك غير جامع للشرائط، أما لقصور فاعله عن الشرائط، كما لو لم يكن ثقة، او لقصور المورد كما لو لم يكن ذا مصلحة. اذن، لا تكون المعاملة صحيحة. ومع الشك في صحتها تكون مجرى للأصول النافية للصحة كاستصحاب عدم انتقال المال عن مالكه الأول ونحوه.

ولا يعارضه او يتقدم عليه التمسك بعمومات التجارة كقوله: ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[1]، او قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[2]، وهذا منه فيكون صحيحاً، فليس لنا أن نحكم ببطلانه.

الا ان هذا لا يتم لوضوح تقييد هذه العمومات بدليل ارتكازي واضح بصدورها من المالك او جهته كوكيله او وليه. وأما اذا صدرت من غيره فلا تكون مشمولة لهذه العمومات جزماً، ومع الشك في ذلك يكون المورد من قبيل الشبهة المصداقية التي لا يمكن التمسك فيها بالعام.

وفي محل كلامنا ان ثبت ان المورد غير جامع للشرائط، فهو غير مشمول لهذه العمومات جزماً. بل يبقى على أصالة عدم الولاية. وان شككنا فيه، كان من قبيل الشبهة المصداقية للعموم، فيكون مجرى للأصول النافية للصحة، مما سبق أن ذكرناه.

---

[1] [سورة النساء: الآية ٢٩].

[2] [سورة البقرة: الآية ٢٧٥].

فصل
اختلاف المقوّمين

قد يحصل اننا نسأل في السوق شخصاً عن قيمة شيء من الأشياء فيقول انه بدينار مثلاً، ثم نسأل شخصاً آخر عن قيمته نفسه، فيقول انه بدينارين. فهذا هو اختلاف المقومين. والمقوم هو من يعرب عن القيمة ويبينها، والتقويم والتقييم، هنا بمعنى واحد.

وجه الحاجة الى ذلك:

ونحتاج الى ذلك فقهياً لاحراز مقدار ما اشتغلت به ذمة شخص لشخص آخر، من قيمة بعض الأعيان التالفة او المنافع المستوفاة ونحوها.

فاننا لدى الشك لابد لنا من اقامة حجة كافية على القيمة كما لو أقمنا بينة كاملة (شخصين عادلين) تشهد بها. او خبر ثقة كذلك، لو اكتفينا به في الشبهات الموضوعية.

فان اتفقت الآراء على القيمة عملنا عليها بلا إشكال. وان اختلفت، كان ذاك من اختلاف المقومين. ومن أوضحها ان بينة كاملة تشهد على هذه القيمة، وبينة كاملة تشهد على القيمة الأخرى.

وتعن الحاجة الى ذلك، في صور اختلاف الأماكن والأزمان في التقييم. فاذا علمنا ان القيمة المطلوبة تارة واحدة وتارة قيمتين، وان الدال على ذلك من الحجج والبيانات تارة واحداً وتارة أكثر، كانت الصور في ذلك عديدة، ناتجة من ضرب الاحتمالات بعضها ببعض.

فمن أمثلة الاختلاف في القيمة الواحدة:

أولاً: أن تقوم البينة على ان قيمته في مكان كذا دينار وتقوم البينة على ان قيمته في مكان آخر بدينارين.

ثانياً: أن تقوم البينة على ان قيمته في زمان كذا بدينار وفي زمان آخر بدينارين. كما لو كان الزمانان هما زمان يوم القبض وزمان يوم التلف، او زمان يوم القبض ويوم الأداء، او زمان يوم التلف وزمان أعلى القيم، وهكذا.

ثالثاً: أن تقوم بينة على ان قيمة هذا الشيء سالماً كذا ومعيباً كذا.

رابعاً: أن تقوم بينة على ان قيمة هذا الشيء معيباً بعيب واحد قيمته كذا ومعيباً بعيبين كذا.

ومن أمثلة الاختلاف في القيمتين:

أولاً: أن تقوم بينة على ان قيمته صحيحاً كذا ومعيباً كذا. وتقوم بينة أخرى على رقمين آخرين حال الصحة وحال العيب. كما لو كان الرقمان الأولان عشرة وثمانية والرقمان الآخران تسعة وسبعة وهكذا.

ثانياً: أن تقوم بينة على ان قيمته بعيب واحد كذا وبعيبين كذا، وتقوم بينة أخرى على رقمين آخرين. وهكذا.

ثالثاً: أن تقوم بينة على ان قيمته في نفسه كذا، وقيمته بعد زيادته المتصلة (كالسمن) كذا. وتقوم بينة أخرى على رقمين آخرين في نفس هذين الموردين.

فاذا عطفنا بعض هذه الوجوه على بعض، فقد يحصل لنا الشك والتردد في أربع قيم تتردد بين احتمالات كما يلي:

أ. قيمته سليماً في مكان.

ب. قيمته معيباً في مكان آخر.

ج. قيمته معيباً في المكان الأول.

د. قيمته معيباً في المكان الثاني.

او باعتبار تعدد الأزمان:

أ. قيمته سليماً في زمان يوم القبض.

ب. قيمته سليماً في زمان يوم التلف.

ج. قيمته معيباً في زمان يوم القبض.

د. قيمته معيباً في زمان يوم التلف.

فاذا عطفنا على ذلك اختلاف المقومين او تضارب آرائهم، كانت الاحتمالات أكثر، كما لو فرض قيام بينتين متضاربتين على كل واحد من هذه الاحتمالات الأربعة في الأمكنة او في الأزمنة. فتكون الاحتمالات ثمانية. لأننا يمكن أن نلتفت الى ان الاحتمالات الأربعة، يمكن أن تعرب عنها بينة واحدة بدون تعارض، كما يمكن أن تقوم عليها أكثر من بينة، قد تكون اثنتين وقد تكون أكثر أيضاً.

غير ان السؤال فقهياً لابد أن يفرض نفسه على الذهن من حيث الحاجة شرعاً الى معرفة تعدد القيم. فهلا سألنا عن قيمة واحدة في مكان محدد وزمان محدد وحال محدد. وقلنا بضمان تلك القيمة، بحيث لا نحتاج الى السؤال مرة أخرى، فما هو الدافع فقهياً الى كثرة السؤال؟ لنتورط بكثرة الجواب.

ولذلك تبريراته ومسبباته الفقهية بطبيعة الحال.

أما اختلاف المكان، فكما لو اقترض شخص من آخر طعاماً في بغداد، ثم أراد أن يدفع اليه قيمته في البصرة. فهل يدفعه بقيمة بغداد التي هي مكان الاقتراض، او بقيمة البصرة التي هي مكان الأداء. مع افتراض اختلاف القيمة بين المكانين.

وأما اختلاف الزمان، فكما لو اقترض شخص طعاماً في شهر وأراد أداء قيمته في شهر آخر. وكانت القيمة السوقية قد اختلفت صعوداً او هبوطاً في قيمة تلك المادة. فهل يؤدي القيمة باعتبار حالها في الشهر الأول الذي هو يوم القبض او باعتبار حالها في الشهر الآخر الذي هو زمان الأداء.

وأما اختلاف الحال أعني من حيث السلامة من العيوب او الاتصاف بها. فهذا مما نحتاج اليه فقهياً في تحديد ما يسمى بالارش وهو الفرق بين كون الشيء صحيحاً وكونه معيباً. فلابد من السؤال عن القيمتين واقامة حجة شرعية (كالبينة) على كل منها. فان كانت البينتان متفقتين على القيمتين، فهو المطلوب بأن يكون

الارش هو الفرق بينهما المعروف من طرح الأقل من الأكثر بوضوح.

وأما اذا اختلفنا في تسعير الصحيح والمعيب، فسوف تحصل مشكلة فقهية، لذا عقدنا هذا الفصل من أجلها، وستأتي تفاصيلها بمقدار ما هو المناسب لمستوى هذا الكتاب.

الا ان السؤال قد يعن عما اذا كان من الضروري أن نسأل بينتين عن القيمتين. فلو سألنا بينة واحدة لما حدثت أية مشكلة فقهية.

والواقع انه لا يوجد أي مبرر فقهي لسؤال المتعددين، بحيث يكون هذا السؤال ضرورياً او واجباً فقهياً، فان المطلوب هو اقامة الحجة على قيمة الصحيح وقيمة المعيب. وهذا مما يحصل بوجود البينة الواحدة. غير ان وجود البينتين قد يحصل على أي حال، أما صدفة ـ كما يعبرون ـ وأما تعمداً من قبل البينة الثانية، وأما لأجل كثرة التأكد من قبل الشخص السائل، فبدلاً من أن يحظى بزيادة التأكيد عن نفس القيمة، اذا به يواجه بالاختلاف بين البينتين.

وعلى أي حال، فتعدد البينات واختلافها، ليس له مبرر فقهي أصلي. وانما نتكلم هنا على تقدير حصوله، من باب انه ثبت فقهياً انه (ما من واقعة الا ولها حكم) فان حصلت هذه الواقعة فماذا سيكون الحكم؟

وكذلك الحال فان ما أشرنا اليه من الاختلاف في الأزمان والأماكن في التقييم، أيضاً لا مبرر له او لا مبرر بالاعتناء به فقهياً. من حيث انه تابع للفتوى او القاعدة العامة التي يفتي بها الفقيه. فان قال بضمان قيمة يوم القبض كفاه السؤال عن قيمتها. وان قال بضمان قيمة يوم التلف كفاه السؤال عن قيمتها ولا حاجة الى السؤال عن القيمة الأخرى.

وكذلك الحال في الأمكنة، فان قال الفقيه بضمان قيمة مكان التسليم كفته تلك القيمة، وان قال بضمان قيمة مكان القبض كفته تلك بدروها، ولا حاجة معه الى السؤال عن كلتا القيمتين.

ومن هنا يتضح الفرق بين الارش وغيره من صور التقييم بقيمتين، ففي غير الارش، يكفينا أن نحدد القيمة التي نقول بها فتوائياً، بدون ان ننظر الى القيمة

الأخرى. بخلاف فكرة الارش، فانها بنفسها تحتوي على النسبة بين قيمتين. وهي الفرق بين الصحيح والفاسد او السليم والمعيب. فنحتاج الى السؤال عن قيمتين أساساً.

الا ان الاختلاف والتعارض بين المقومين او قل: بين أدلة الأقيام موجود على أي حال، كما لو تعارضتا في مكان معين او في زمان معين او في صحيح او في معيب. مما يحدث المشكلة الفقهية من جديد.

من حيث اننا هل نأخذ إحدى البينتين المتعارضتين دون الأخرى، او نتخير بينهما، او ان الأمر يصير الى التعارض والتساقط، او نصير الى المعدل بينهما؟

غاية الأمر انه في صورة اختلاف الأمكنة والأزمنة سنحتاج الى أخذ المعدل بين قيمتين فقط. وأما في صورة تعيين الارش فسوف نحتاج الى أخذ المعدل بين أربعة قيم. وهو ما عقدنا لأجله هذا الفصل.

فان أخذ المعدل هو الأصح فقهياً على أي حال. لأن الاحتمالات الأخرى غير صحيحة، لأن اختيار إحدى البينتين اختياراً ترجيح بلا مرجح. حتى لو اختلفت بالعدد او بالوثاقة، بعد كون الحجية متساوية فقهياً بينهما. كما ان الحكم بالتخيير فقهياً، مما لا دليل عليه، بعد شمول أدلة الحجية لكل منهما في نفسه. كما ان المصير الى التعارض والتساقط، غير منتج، لأننا نكون بمنزلة من لم تقم لديه أية بينة. فنرجع الى الحيرة من جديد. اذن، فخير الطرق في مثل ذلك هو المصير الى أخذ المعدل. بعد التسليم بأن أدلة الحجية والصحة الفقهية شاملة لكلا الدليلين او البينتين.

وبمقدار ما يكون استحصال المعدل سهلاً في الرياضيات الحديثة، يكون مشكلة فقهية ورياضية في لغة الفقهاء القدماء من عدة جهات:

أولاً: من حيث طريقة استنتاجهم للمعدل، بالطرق الرياضية القديمة، وأشهر من استخدمها من متأخري الفقهاء هو الشيخ الأنصاري[1] في المكاسب، في هذه المسألة بالذات. وهو أمر قد يؤدي الى الغلط في الحساب لكثرة التفريعات والكسور بحيث لا يكاد يكون أخذ الناتج صحيحاً كاملاً، أمراً ممكناً.

---

[1] المصدر: ص٢٧٣ وما بعدها.

ثانياً: من حيث الفتوى بصحة الطريقة، كما سيأتي، فمثلاً هل ان الأصح هو أن نستخرج المعدل بين المعدلين، بأن ناخذ معدل القيمتين للصحيح ومعدل القيمتين للمعيب ونخرج المعدل من المعدل.

او ان الأصح أن نأخذ المعدل بين قيمتي الصحيح على حدة وقيمتي المعيب على حدة، ثم نخرج المعدل بين هذين المعدلين.

وهذا مما لا تختلف فيها الرياضيات القديمة عن الحديثة. كل ما في الأمر انه لابد من اقامة الدليل على صحة إحدى الطريقتين. لما سنجد من الاختلاف بين نتائجها أحياناً.

ثالثاً: باعتبار اختلاف الصور المفروضة في اختلاف التقييم. من حيث ان صور قيام البينتين على الصحيح والمعيب أربعة:

الصورة الأولى: اتفاقهما على قيمتي الصحيح وقيمتي المعيب. فيكون الارش في الفرق بينهما، وليست هذه الصورة من صور الاختلاف. وانما يحصل الاختلاف في الصور الثلاثة التالية:

الصورة الثانية: اتفاق البينتين على قيمتي الصحيح واختلافهما في قيمتي المعيب. كما لو قالا ان الصحيح بعشرة وقالت إحداهما: ان المعيب بثمانية وقالت الأخرى انه بستة.

الصورة الثالثة: اتفاقهما على قيمتي المعيب مع اختلافهما في الصحيح كما لو قالا ان المعيب بخمسة، وقالت إحداهما ان الصحيح بثمانية وقالت الأخرى انه بعشرة.

الصورة الرابعة: اختلافهما في أقيام الصحيح والمعيب معاً. كما لو قالت إحداهما: ان الصحيح بعشرة والمعيب بثمانية وقالت الأخرى: ان الصحيح بثمانية والمعيب بستة، وهكذا.

فكيف يكون أخذ المعدل بين هذه الاحتمالات؟

والعمدة في الكلام هو الصورة الرابعة، ومضمونها اختلاف كلتا البينتين في كلتا القيمتين. فينبغي تقديمها في الكلام، وبعد أن يتم إيضاحها، كما يلي، نتحدث عن تطبيق القواعد التي عرفناها فيها على غيرها من الصور.

كما ان المهم هو الجهة الثانية من هذه الجهات الثلاثة الأخيرة، دون الجهة الأولى. لأن الأخذ من هذه الناحية بالرياضيات القديمة أسلوب محير وغير منتج للنتيجة المطلوبة. فينبغي اهماله تماماً في هذا الصدد.

طرق الاستخراج

وطرق الاستخراج المحتملة في الصورة الرئيسية التي ذكرناها عديدة. أهمها طريقتان:

الطريقة الأولى: ما عليه المشهور ومال اليه الشهيد الثاني في الروضة[١] والشيخ الأنصاري في المكاسب[٢] وقالوا ـ واللفظ للشهيد الثاني في الروضة ـ: أن تجمع القيم الصحيحة على حدة والمعيبة كذلك، وتنسب إحداهما الى الأخرى ويؤخذ بتلك النسبة.

أقول: ففي مثال الصورة الرابعة السابقة نجمع قيمتي الصحيح:

١٠ + ٨ = ١٨.

ونجمع قيمتي المعيب ٨ + ٦ = ١٤.

ثم نعمل كسراً نجعل في بسطه العدد الأقل الذي هو قيمة المعيب. ونجعل في مقامه العدد الأكثر الذي هو قيمة الصحيح.

هكذا $\frac{١٤}{١٨}$ وبالاختصار $\frac{٧}{٩}$ فيكون الارش بمقدار كسر القيمة المسماة في العقد، فلو كانت تلك القيمة ثلاث وستون ضربناها بهذا الكسر وعملنا بالناتج.

٦٣ × $\frac{٧}{٩}$ = ٤٩ وهو المطلوب.

الطريقة الثانية: وهي تنسب الى الشهيد الأول كما في الروضة[٣] والمكاسب،

---

[١] الروضة: ج ٣. ص ٤٧٦.

[٢] [المكاسب: ج ٥. ص ٤٠٨ وما بعدها].

[٣] انظر المصدرين السابقين والصفحة.

وان لم تثبت له هذه النسبة، كما صرحوا في هذين المصدرين أيضاً.

وحاصلها: ـ بلفظ الروضة[1] أيضاً ـ: أن ينسب معيب كل قيمة الى صحيحها ويجمع قدر النسبة ويؤخذ من المجتمع بنسبتها.

وتطبيقها على نفس المثال:أن نجمع قيمة الصحيح مع قيمة المعيب، وهما القيمتان اللتان أعربت عنهما إحدى البينتين.

١٠ + ٨ = ١٨.

ونجمع قيمتي الصحيح والمعيب التي أعربت عنهما البينة الثانية:

٨ + ٦ = ١٤.

ثم نعمل كسراً منهما كما سبق وتكون النتيجة هي السابقة نفسها.

كل ما في الأمر اننا ينبغي أن نلتفت الى أن النتيجة هنا يمكن أن تكون كسراً ويمكن أن تكون عدداً صحيحاً، وذلك باختلاف الموارد المختلف عليها، كما في الموردين الآتيين:

المورد الأول: أن يكون الاختلاف في القيمة السوقية المضمونة للغاصب مثلاً، حيث غصب شيئاً واستعمله فقلّت قيمته، فيجب عليه ضمان الارش، فعندئذ نحتاج الى تسعيره بالقيمة السوقية كرقم صحيح، لا نحتاج معه الى كسر.

فنرجع في المثال الى معدل النتيجتين السابقتين، لاستخراجه.

هكذا: ١٨ + ١٤ = ٣٢ ثم نقول:

٣٢ ÷ ٢ = ١٦ وهو المطلوب.

المورد الثاني: أن يكون الاختلاف في المقدار المضمون من الثمن المسمى في العقد، وهو المثال المتعارف لدى الفقهاء.

فلابد لنا عندئذ ان نستخرج كسراً يمثل نسبة القيمة السوقية، ثم نطبق هذا الكسر على الثمن المسمى في العقد، كما سبق ان عملناه.

واختلاف هذين الموردين يجعل الفكرة مجملة في أذهان شراح ومدرسي المتون الفقهية الأصلية، حيث يكون الأمر مذبذباً بين الكسر والعدد الصحيح.

---

[1] الصفحة ٤٧٨.

وقال في الروضة[1]: وفي الأكثر يتحد الطريقان. وقد يختلفان في يسير، كما لو قالت إحدى البينتين ان قيمته اثني عشر صحيحاً وعشرة معيباً والأخرى ثمانية صحيحاً وخمسة معيباً، الى آخر ما قال.

أقول: أما صور الاتحاد بين الطريقين فقد سبق مثاله. وهذا مثال صور الاختلاف: فاذا طبقنا الطريقة الأولى جمعنا قيمتي الصحيح:

١٢ + ٨ = ٢٠.

وقيمتي المعيب ١٠ + ٥ = ١٥.

فان أردنا المورد الأول للنتيجة أخذنا المعدل بين الناتجين:

٢٠ + ١٥ = ٣٥.

٣٥ ÷ ٢ = ١٧,٥ وهو المطلوب.

وان أردنا المورد الثاني للنتيجة عملنا كسراً منهما وطبقناهما على القيمة المسماة في العقد. هكذا:

$\frac{١٥}{٢٠} = \frac{٣}{٤}$ فاذا كان الثمن اثنى عشر ضربناه بها.

١٢ × $\frac{٣}{٤}$ = ٩ من القيمة المسماة وهو المطلوب.

وأما على الطريقة الثانية: فنجمع قيمتي الصحيح والمعيب معاً:

١٢ + ١٠ = ٢٢.

و ٨ + ٥ = ١٣.

فان أردنا نتيجة المورد الأول عملناها:

٢٢ + ١٣ = ٣٥

٣٥ ÷ ٢ = ١٧,٥ وهو المطلوب.

اذن، فالطريقتان متحدتان في النتائج على المورد الأول. وليس كما أشار الشهيد الثاني من وجود الاختلاف. وانما نظره الى الاختلاف في المورد الثاني.

---

[1] الصفحة ٤٨٠.

فاننا اذا نظرنا الى المورد الثاني عملنا كسراً من الناتجين: $\frac{١٣}{٢٢}$. فاذا كان الثمن المسمى في العقد اثنى عشر، ضربناه بهذا الكسر:

١٢ × $\frac{١٣}{٢٢}$ = ٧,٠٩٠ وهي نتيجة مختلفة عما سبق بحوالي (٢) عددين صحيحين.

ثم قال في الروضة[1]: ولو كانت ثلاثاً فقالت إحداهما كالأول والثانية: عشرة صحيحاً وثمانية معيباً، والثالثة: ثمانية صحيحاً، وستة معيباً... الى آخر ما قال.

فطبقاً للطريقة الأولى نجمع الأقيام الصحيحة الثلاثة وهي: ١٢، ١٠، ٨ فيكون المجموع ثلاثين، كما نجمع الأقيام المعيبة كلها وهي: ١٠، ٨، ٦ فيكون المجموع أربع وعشرين، ثم طبقاً للمورد الأول نأخذ المعدل بين الناتجين ٢٤ + ٣٠ = ٥٤، ٥٤ ÷ ٣ = ١٨ وطبقاً للمورد الثاني نجعل كسراً كما يلي $\frac{٢٤}{٣٠}$ = $\frac{٤}{٥}$.

وأما طبقاً للطريقة الثانية، فنجمع كل صحيح الى معيبه:

١٢ + ١٠ = ٢٢.

و ١٠ + ٨ = ١٨.

و ٨ + ٦ = ١٤.

وعندئذ ففي المورد الأول نجمعها ونأخذ المعدل منها:

٢٢ + ١٨ + ١٤ = ٥٤، ٥٤ ÷ ٣ = ١٨.

وأما في المورد الثاني فلا يمكن الاستخراج لوجود عدة أرقام، لا رقمين لنعمل منهما كسراً يمثل النسبة. وبهذا تفضل طريقة المشهور على طريقة الشهيد الأول. مع العلم ان الحاجة الى المورد الثاني أكثر، ونظر المشهور اليه أكثر، وقد رأينا انه على الطريقة المشار اليها لا تنتج أية نتيجة. وأولى منه بالبطلان ما اذا تعددت البينات في التفاصيل الآتية.

في حين رأينا على الطريقة الأولى، يكون كلا الموردين صحيحين وناجحين، مهما كان عدد البينات.

---

[1] [المصدر: ص ٣٨٧].

هذا مختصر التوضيح فيما اذا اختلفت البينتان في الصحيح والمعيب معاً.

وينبغي أن يقع الكلام فيما يلي فيما اذا اتفقت البينتان على قيمة الصحيح واختلفتا في قيمة المعيب. ثم نتكلم عن صورة العكس، وهو ما اذا اتفقتا على قيمة المعيب واختلفتا في قيمة الصحيح، مع محاولة تطبيق الطرق والموارد السابقة بنفسها.

قال في الروضة[1]: ولو اتفقت (يعني البينتين) على الصحيحة كاثني عشر دون المعيبة، فقالت إحداهما: عشرة وقالت الأخرى: ستة. الى آخر ما قال. فهنا عندنا رقم أكيد تتفق عليه البينتان وهو قيمة الصحيح، لا نحتاج فيه الى استخراج معدله. وانما يختلفان في قيمة المعيب فقط.

فاذا أردنا تطبيق الطريقة الأولى المشهورية أمكن لها أسلوبان:

الأسلوب الأول: جمع القيمتين المعيبتين، مع مضاعفة قيمة الصحيح.

١٢ + ١٢ = ٢٤ لقيمة الصحيح.

١٠ + ٦ = ١٦ لقيمة المعيب.

فان أردنا المورد الأول أخذنا معدل النتيجتين، هكذا:

٢٤ + ١٦ = ٤٠، ٤٠ ÷ ٢ = ٢٠ وهو المطلوب.

وان أردنا المورد الثاني عملنا الكسر الاعتيادي $\frac{١٦}{٢٤}$ فيكون بالاختصار $\frac{٢}{٣}$. فيرجع بثلثي الثمن فان كان الثمن اثني عشر ١٢ × $\frac{٢}{٣}$ = ٨ وان كان الثمن ستون ٦٠ × $\frac{٢}{٣}$ = ٤٠ وهكذا.

الأسلوب الثاني: إخراج معدل القيمتين المعيبتين، وملاحظتها مع قيمة الصحيح بدون تضعيف، كالذي سبق.

١٠ + ٦ = ١٦، ١٦ ÷ ٢ = ٨ وهو معدل قيمة المعيب.

فان أردنا المورد الأول أخذنا معدل النتيجة مع الرقم الصحيح.

هكذا: ١٢ + ٨ = ٢٠.

٢٠ ÷ ٢ = ١٠.

---

[1] الصفحة: ٤٩٠.

وان أردنا المورد الثاني عملنا الكسر الاعتيادي منهما: $\frac{٨}{١٢}$ فيكون بالاختصار، $\frac{٢}{٣}$، وهو نفس النتيجة طبقاً للأسلوب الأول. الا ان المورد الأول يختلف في الأسلوبين.

هذا كله اذا مشينا على الطريقة الأولى المشهورية.

أما الطريقة الثانية المنسوبة الى الشهيد الأول، فنجمع قيمتي الصحيح والمعيب بغض النظر عن اختلافهما.

١٢ + ١٠ =٢٢.

١٢ + ٦ = ١٨.

فان أردنا نتيجة المورد الأول، أمكننا استخراج المعدل من هاتين النتيجتين هكذا:

٢٢ + ١٨ = ٤٠، ٤٠ ÷ ٢ = ٢٠ وهو المطلوب.

وان أردنا نتيجة المورد الثاني عملنا الكسر الاعتيادي من نتيجتي العمليتين السابقتين: $\frac{١٨}{٢٢}$ وبالاختصار يساوي $\frac{٩}{١١}$ وهو أكثر من الثلثين اللذين نتجا عن الطريقة المشهورية السابقة.

$\frac{٢}{٣}$: $\frac{٩}{١١}$ ، $\frac{٢٢}{٣٣}$: $\frac{٢٧}{٣٣}$.

وهذا يعني بوضوح ان النتيجة هنا تختلف عن الطريقة الأولى بكلا أسلوبيها.

ثم قال في الروضة[1]: ولو انعكس بأن اتفقتا على الستة معيباً وقالت إحداهما: ثمانية صحيحاً والأخرى عشرة الى آخر ما قال.

فان أردنا تطبيق الطريقة الأولى، كان لذلك أسلوبان أيضاً:

الأسلوب الأول: من سنخ الأسلوب الأول السابق: بأن نجمع الرقمين المختلف فيهما ونضاعف الرقم المتفق عليه.

---

[1] الصفحة: ٤٩٣.

٦ × ٢ = ١٢.

١٠ + ٨ = ١٨.

فان أردنا نتيجة المورد الأول أمكننا أيضاً استخراج المعدل من هذين الرقمين:
١٨ + ١٢ = ٣٠.

٣٠ ÷ ٢ = ١٥ وهو المطلوب.

وان أردنا نتيجة المورد الثاني عملنا منهما كسراً. هكذا:

$\frac{١٢}{١٨} = \frac{٢}{٣}$.

الأسلوب الثاني: سنخ الأسلوب الثاني السابق. أعني بإخراج معدل القيمتين المختلف فيهما وهما هنا قيمة الصحيح.

٨ + ١٠ = ١٨، ١٨ ÷ ٢ = ٩.

فان أردنا نتيجة الأسلوب الأول استخرجنا المعدل بين هذه النتيجة والرقم المعيب المتفق عليه.

٦ + ٩ = ١٥.

١٥ ÷ ٢ =٧,٥.

وان أردنا نتيجة الأسلوب الثاني عملنا الكسر كما سبق.

$\frac{٦}{٩} = \frac{٢}{٣}$.

وان أردنا تطبيق الطريقة الثانية المنسوبة الى الشهيد الأول، جمعنا قيمتي الصحيح والمعيب بالرغم من اختلافهما.

٨ + ٦ = ١٤.

١٠ + ٦ = ١٦.

فان أردنا الأسلوب الأول عملنا المعدل لهما:

١٤ + ١٦ = ٣٠.

٣٠ ÷ ٢ = ١٥ وهو المطلوب.

وان أردنا الأسلوب الثاني عملنا كسراً منهما:

$\frac{١٤}{١٦} = \frac{٧}{٨}$.

وهو يختلف عن نتيجة الأسلوب الثاني للطريقة السابقة.

وهنا ينبغي أن نلتفت الى ان الكسور التي تحصل لدى تطبيق الأسلوب الثاني بأي شكل او طريقة من الطرق السابقة، يمكن أن يراد به أحد أمرين من حيث اننا قلنا فيما سبق ان هذا الكسر ينبغي تطبيقه على القيمة المسماة في العقد، فيؤخذ منها على غراره او يسترجع البائع من المشتري بمقداره.

الا ان هذه العبارة قابلة لتفسيرين، من حيث ان هذا الكسر الناتج هل يمثل ملكية البائع او ملكية المشتري؟ يعني هل هو المقدار الذي ينبغي أن يبقى عند البائع ويأخذ المشتري الباقي منه؟ او هو الذي يأخذه المشتري ويبقى الباقي لدى البائع؟

وقد سبق ان قلنا ان القيمة المسماة لو كانت (١٢) ديناراً مثلاً فنقسمها على الكسر الناتج. وقد رأينا انه $\frac{٣}{٤}$ أحياناً و $\frac{٢}{٣}$ أحياناً ونحو ذلك.

$١٢ \times \frac{٣}{٤} = ٩$ او $١٢ \times \frac{٢}{٣} = ٨$ وهكذا.

وعلى أي حال سنكون مسؤولين عن استخراج الباقي أما بهذه الطريقة:

$\frac{٤}{٤} - \frac{٣}{٤} = \frac{١}{٤}$ او $\frac{٣}{٣} - \frac{٢}{٣} = \frac{١}{٣}$

$١٢ \times \frac{١}{٤} = ٣$ $١٢ \times \frac{١}{٣} = ٤$

او بهذه الطريقة:

$١٢ - ٩ = ٣$ او $١٢ - ٨ = ٤$

والنتيجة هي نفسها على أي حال.

ومن الظاهر ان النتيجة الحاصلة من الأسلوب الأول هي من استحقاق البائع ويكون ارش العيب الذي هو استحقاق المشتري متمثلاً بالفرق بين مجموع القيمة وهذا الكسر. أي ان المشتري يرجع على البائع بربعها لا بثلاثة أرباعها. او بثلثها لا بثلثيها. الى غير ذلك من الأمثلة.

يبقى الكلام في ما ينبغي أن يختاره الفرد عندما تكون الطرق السابقة مختلفة في نتائجها. فانها ان اتحدت في النتائج أوجبت الاطمئنان بالصحة، وأما اذا اختلفت، فسيحصل هناك شك وتردد في اتباع أي من النتيجتين او النتائج. وقد يذهب بهذا الفرق مال كثير. وقد يحصل اختلاف بين الفردين المتنازعين من حيث ان كلاً منهما يريد النتيجة التي تكون أصلح له مالياً. وهكذا. وهذا ما لم يتعرض له الفقهاء أصلاً فيما حصلت عليه من المصادر.

اذن، فلابد من تعيين الأسلوب الفقهي الذي يفض به هذا النزاع.

ويتلخص ذلك في أحد وجوه:

الوجه الأول: أن نعمل بإحدى الطريقتين دون الأخرى، وذلك بتفضيل الطريقة المشهورية والاعراض عن الطريقة الثانية، لما رأيناه فيها من الضيق والتخلف عن كل صور المسألة واحتياجاتها.

وعندئذ نقول: ان الطريقة الواحدة ليس فيها نتائج متعارضة، بل نتائجها واحدة لا محالة، فيرتفع الاشكال.

وجواب ذلك من وجوه أهمها:

أولاً: ان هذا التفضيل ان كان لمجرد تخلف الطريقة الثانية عن بعض الصور، فهذا غير كاف في الاقرار بصحتها فيما يمكن جريانها فيه من المسائل. ما لم يعد الاعراض عنها الى وجه آخر آت.

ثانياً: انه يمكن القول ان الاختلاف ثابت حتى في الطريقة الواحدة. وذلك: اننا عرفنا موردين لتطبيق كل طريقة من الطريقتين ومن المعلوم اختلاف نتيجة كل مورد عن الآخر، بحيث يمكن القول بتهافتهما اذا قارنا بينهما بالدقة.

ويكفي أن نلتفت الى ان الناتج في المثال الرئيسي السابق كان في المورد الأول ١٧,٥ في حين كان في المورد الثاني ٩.

الا ان هذا بمجرده ليس وجهاً للاختلاف حقيقة، لما سبق من افتراض أن يكون الثمن (١٢) فنتج الرقم (٩). ولو كان الثمن رقماً آخر، لكان الناتج شيئاً آخر، وهذا لا يضر بصدق نفس القاعدة الرياضية.

الوجه الثاني: تفضيل الطريقة المشهورية، باعتبار كونها أقرب الى الفهم العرفي. باعتبار ملاحظتها للقيمة الصحيحة مستقلاً او معزولاً عن القيمة المعيبة. سواء في صورة اختلاف البينتين او اتحادهما في إحداهما. وهو أفضل عرفاً من دمج القيمتين الصحيحة والمعيبة وجمعهما في عملية رياضية واحدة.

غير ان هذا الوجه قابل للمناقشة من حيث عدم وضوح التفضيل العرفي في الذهن. مضافاً الى ان الاستخراجات الرياضية هي أمور دقية دائماً لا يمكن السؤال من العرف عنها أصلاً. نعم، لو كان للعرف مجال فيه لكانت الطريقة الأولى أقرب الى ذوقه، كما لا يبعد.

الوجه الثالث: استغفال المتخاصمين وبيان إحدى الطريقتين لهما دون الأخرى، بحيث يحسبان انها هي الوحيدة، فلا يحصل التخاصم بعد ظهور النتائج.

الا ان هذا الوجه لا يتم أيضاً، لأن اخفاء الطريقة، لا يعني عدم استحقاق الطرق لنتائجها بينه وبين الله سبحانه. فان كان الذي تسبب الى اخفائها وغفلة الثاني عنها هو أحد المتخاصمين. اذن، فقد غشه في الخصومة، فيكون ضامناً للفرق ان وجد، وان كان غيره فقد كان غاراً لهما وضامناً لما يفوت عليهما.

الوجه الرابع: التراضي بينهما على أحد الطريقتين او الطرق الموصلة الى النتائج قبل محاولة الاستخراج منها. وهذا يؤدي الى ان الطريقة الأخرى ان كانت شاغلة للذمة. فان الخصم يسقط ما في ذمة صاحبه من هذا الشغل، أياً كان مقداره أمام الله سبحانه.

وهذا وجه لطيف، الا انه موقوف على حصول التراضي على أي حال، فيبقى مورد عدم حصوله مفتوحاً للمشكلة ذاتها. ومع حصول التراضي لا يختلف الحال بين حصوله قبل الاستخراج او بعده. وان كان حصوله قبل الاستخراج. أعني مع الجهل بالنتائج أسهل من الناحية النفسية.

الوجه الخامس: اهمال الفرق بين نتيجتي الطريقتين باعتبار كونه بسيطاً جداً لا يعدو كونه كسراً بسيطاً يقبح ذكره اقتصادياً فضلاً عن التخاصم عليه، بحيث لو تنازل الآخر ودفعه لم يكن خاسراً عرفاً.

وهذا وجه لطيف أيضاً، لو كانت النتائج على هذا الغرار. الا ان الفروق قد لا تكون أحياناً قليلة، بل قد تصعد الى آلاف او ملايين الدنانير. كما هو المفروض عند عرض السؤال، حين قلنا انه قد تذهب به أموال كثيرة ويستمر بها التخاصم.

الوجه السادس: إخراج المعدل الرياضي بين نتيجتي الطريقتين مع استمرار التخاصم بين الخصمين. فانها جميعاً مبنية على استخراج المعدلات بين الأرقام المتعددة المشكوكة، بحيث نفهم ان أي رقمين مشكوكين لابد من استخراج معدلهما. اذن، فقد أصبحت نتائج الطرق الآن مشكوكة، فلا حل لها الا بإخراج معدلاتها.

وهذا هو الطريق المنحصر، مع عجز الوجوه السابقة عن التأثير. نعم، لو تم بعضها كاختيار إحدى الطريقتين عقلاً او عرفاً او تراضياً، لم يلزم الوصول في الحل الى هذا الوجه كما هو واضح.

طرق أخرى:

لا ينبغي لنا، ونحن بهذا الصدد أن نقتصر على ذكر ذينك الطريقتين المشهورتين للاستخراج، حيث ذكرنا في أول الفصل ان هناك طرقاً عديدة محتملة، فالآن نذكر أهم ما هو محتمل بشيء من الاختصار مع محاولة تطبيق النتائج على ما سبق من أمثالها.

ونذكرها الآن بنفس الترقيم السابق.

الطريقة الثالثة: طرح الصحيح من المعيب في كلا البينتين المتعارضتين، ثم استخراج النسبة بين النتيجتين. ونطبق ذلك على المثال السابق المشترك بين الطريقتين السابقتين. وهو ما اذا قالت إحدى البينتين عشرة وثمانية وقالت الأخرى ثمانية وخمسة وهكذا.

١٠ – ٨ = ٢، ٨ – ٥ =٣

فيكون الكسر $\frac{٢}{٣}$ او نستخرج المعدل بينهما:

٢ + ٣ = ٥، ٥ ÷ ٢ = ٢٫٥

حسب الحاجة الى الاستخراج في الموردين السابقين.

الطريقة الرابعة: أن نجعل من الرقمين الصحيح والمعيب الواقعين في لسان بينة واحدة، كسراً، ثم نستخرج المعدل بين الكسرين:

هكذا:

$\frac{٨}{١٠}$ ، $\frac{٥}{٨}$ ثم نوحد المقامين: $\frac{٦٤}{٨٠}$ ، $\frac{٥٠}{٨٠}$.

ثم نجمعهما $\frac{٦٤}{٨٠} + \frac{٥٠}{٨٠} = \frac{١١٤}{٨٠}$ ثم نقسم النتيجة على اثنين او نضربها في $\frac{١}{٢}$ هكذا:

$\frac{١١٤}{٨٠} \div ٢ = \frac{٥٧}{٨٠}$.

ثم نطرح هذا الكسر من العدد الصحيح:

$١ - \frac{٥٧}{٨٠} = \frac{٨٠}{٨٠} - \frac{٥٧}{٨٠} = \frac{١٣}{٨٠}$ وهو المطلوب.

الطريقة الخامسة: أن نفهم طريقة الشهيد الأول فهماً آخر لأنه قال عنها في الروضة[1]: أن ينسب معيب كل قيمة الى صحيحها ويجمع قدر النسبة ويؤخذ من المجتمع بنسبتها.

فنجعل من كل صحيح مع معيبه كسراً ثم نجمع الكسرين ويكون هو الكسر المطلوب نفسه. هكذا:

$\frac{٨}{١٠} + \frac{٥}{١٠} = \frac{٦٤}{٨٠} + \frac{٥٠}{٨٠} = \frac{١١٤}{٨٠}$ وبالاختصار $\frac{٥٧}{٤٠}$.

وهو كسر لفظي يتحول الى عدد كسري = ($\frac{١٧}{٤٠}$) ١.

الطريقة السادسة: أن نقدم فهماً آخر لنفس الطريقة: بأن نطرح الكسرين المشار اليهما من بعضهما البعض، ويكون الناتج هو الكسر المطلوب. هكذا:

$\frac{٦٤}{٨٠} - \frac{٥٠}{٨٠} = \frac{١٤}{٨٠} = \frac{٧}{٤٠}$.

---

(١) ص ٤٧٨.

وواضح من كل الطرق اختلافات النتائج اختلافاً عظيماً، وضيق امكانية التصرف والتفكير فيها. كما لو أردنا استخراج كلا الموردين السابقين مما استخرجناه على الطريقتين الأوليتين.

ولا شك انه تبقى للطريقتين الأوليتين قدمتهما وأهميتهما وبخاصة الطريقة الأولى المشهورية، التي رأيناها تستوعب كل الحاجات والموارد. ويمكن استخراج أدنى الكسور الضئيلة المختلف عليها بها. مضافاً الى عدم وضوح الدليل فقهياً ورياضياً على أمثال هذه الأساليب المذكورة في الصور الأخيرة.

فصل
الشعر فقهياً

يستعمل لفظ الشعر ويراد به الكلام الموزون المقفى، ولا شك ان هذا هو المعنى المتسالم على صحته منذ عدة قرون من السنين.

غير ان الأصل في ذلك هو ان هذا الكلام هو النظم، حيث يقال: نظمت الشعر ونظمت الخرز أي جمعتها في السلك، ويراد به ترتيب الكلام طبقاً للوزن والقافية، والنظام والتنظيم هو التأليف والترتيب. فان ألّف بين الكلمات ورتبها فقد نظمها، ومن هنا أطلق التأليف على كتابة الكتب وعلى كتابة الشعر أيضاً في اللغة الحديثة.

أما الشعر فهو من الشعور وهو الاحساس. يقال: شعرت به واستشعرت به اذا أحسست به، وكل كلام يعبر عن الشعور والأحاسيس النفسية او يكون سبباً لاثارتها، فهو شعر. سواء كان منظوماً او منثوراً. ومن هنا قالوا[1]: الشعر المنثور، فانه شعر من زاوية كونه ممثلاً للشعور والأحاسيس.

ومن هنا نعلم اننا لماذا نقول: نظمت الشعر؟ أي انني أخذت الكلام المعبر عن الأحاسيس والشعور فجعلته منظوماً يعني موزوناً ومقفى، فأصبح الكلام متصفاً بكلا الناحيتين أعني الوزن والأحاسيس معاً.

ومن هنا يمكننا أن نلتفت ان بين مفهوم النظم ومفهوم الشعر نسبة العموم من وجه من حيث ان المورد يمكن تقسيمه الى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما يكون منظوماً يعني موزوناً ومقفى، مع كونه معبراً عن الأحاسيس والشعور النفسي. فهو الشعر المنظوم.

---

[1] [المنطق للشيخ محمد رضا المظفر: ص ٤٦٢].

القسم الثاني: ما يكون منظوماً بالوزن والقافية، الا انه لا يعبر عن الأحاسيس بل عن بعض الجهات العلمية ونحوها، كالتاريخ او النحو او غيرهما. وهو النظم وليس هو بشعر لفقدانه جانب الشعور. وان سميناه شعراً. الا ان هذا الاستعمال مجاز في الأصل. وان أصبح حقيقة بعد ذلك.

القسم الثالث: ما كان معبراً عن الأحاسيس من دون نظم وقافية، وهو الشعر المنثور او النص الأدبي ونحوه. وهو ليس في مصطلح الناس بشعر. الا انه في اللغة الأصلية كذلك.

القسم الرابع: ما كان فاقداً لكلا الجهتين يعني الاحساس والوزن. وهو كل كلام اعتيادي بليغاً كان ام اعتيادياً.

ومن هنا نعرف ان الاستعمال الأعمق للشعر يتبع الشعور سواء كان منظوماً ام لا. والاستعمال الأعمق للنظم يتبع الوزن والقافية سواء كان فيه شعور ام لا. الا ان الاستعمال الغالب للشعر هو في النظم عموماً. وان كان لا يخلو من تسامح على أي حال .

قال ابن منظور[1]: والشعر منظوم القول. غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية. وان كان كل علم شعراً. من حيث غلب الفقه على علم الشرع والعود على المندل، والنجم على الثريا. ومثل ذلك كثير. وربما سموا البيت الواحد شعراً حكاه الأخفش. قال: ابن سيدة: وهذا ليس بقوي الا أن يكون على تسمية الجزء باسم الكل كقولك الماء للجزء من الماء والهواء للطائفة من الهواء والأرض للقطعة من الأرض.

وقال الأزهري: الشعر القريض المحدود بعلامات لا يجاوزها والجمع أشعار، وقائله شاعر، لأنه يشعر ما لا يشعر غيره، أي يعلم. ورجل شاعر والجمع شعراء.

وقال أيضاً [2]: والقريض الشعر، وهو الاسم كالقصيد. والتقريض صناعته. وقيل: في قول: عبيد بن الأبرص: حال الجريض دون القريض. الجريض الغصص

---

[1] انظر: لسان العرب. مادة شعر. [ج ٤. ص ٤١٠].

[2] انظر المصدر: مادة قرض. [ج ٧. ص ٢١٨].

والقريض الشعر. وهذا المثل لعبيد بن الأبرص قاله للمنذر حين أراد قتله فقال له: أنشدني من قولك. فقال له عند ذلك حال الجريض دون القريض.

ولم يبين ابن منظور سبب تسميته بالقريض. فكأنه من المشترك اللفظي من حيث وضع المادة للقطع تارة، ومنه المقراض وهو المقص. وللدَين أخرى ومنه قوله تعالى: ﴿أن تقرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً﴾[1]، وللتجارة أخرى وهو القراض والمقارضة وهي المضاربة. وللشعر رابعة. وهو القريض.

غير ان المظنون ان جميعها بنحو الاشتراك المعنوي، وأصلها من القرض بمعنى القطع. فان اقتطعت من أموالك شيئاً وأعطيته لغيرك ليعمل به فهو القراض وهو المضاربة. وان أعطيته لغيرك بازاء اشتغال الذمة به، فهو القرض وهو الدين. وان اقتطعت من كلامك قطعة فجعلتها موزونة مقفاة فهو القريض وهو الشعر. كما ان لو اقتطع الفأر قطعة من الثوب او من الطعام فأكلها فقد قرضها، وهكذا.

والشعر أيضاً اصطلاح في علم المنطق باعتباره إحدى الصناعات الخمس هناك وهي[2]: صناعة البرهان وصناعة الخطابة وصناعة المغالطة وصناعة الجدل وصناعة الشعر، وهي ليست شعراً بالمعنى المفهوم، وانما سميت بذلك لكونه مكوناً من مقدمات وقضايا مثيرة للعاطفة والشعور، كالحزن او الفرح او الغضب او الرضا او غيرها. وعلى أي حال فهي خارجة عن محل الكلام وانما أشرنا اليها للتنبيه فقط.

مرجوحية الشعر:

هناك من الأدلة الشرعية ما يدل على مرجوحية الشعر، وكراهته والتنفير منه. ويمكن الاستشهاد على ذلك من الكتاب الكريم والسنة الشريفة.

أما من الكتاب الكريم فقوله تعالى في سورة الشعراء[3]: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ

---

[1] [سورة التغابن: الآية ١٧].

[2] [المنطق: ص ٣٥٧ وما بعدها].

[3] سورة الشعراء: الآيات ٢٢١ ـ ٢٢٧.

تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾.

ويمكن الاستدلال بهذه الآية من عدة جهات على المطلوب:

الجهة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾، من حيث ان الغواية ضد الهداية. ومن يتبعه الغاوي فهو أولى بالغواية وأشد فيها. وحيث ان ﴿الشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾. اذن، فالشعراء أشد من الغاوين في غوايتهم. وليس لهم صفة تكون سبباً لذلك الا كونهم شعراء. اذ لو كانت صفة أخرى هي السبب لذكرها، مع ان هذه هي الصفة الوحيدة المذكورة.

وهذا أهم استدلال بالآية الكريمة على ذم الشعر وكراهته. ولكن يمكن المناقشة فيه من عدة وجوه نذكر أهمها:

الوجه الأول: ان موضوع الذم في الآية هم الشعراء. فان كان المراد منهم من ينظم الشعر، تم الاستدلال من هذه الناحية. ولكننا عرفنا قبل قليل: ان الاستعمال الغالب للفظ الشاعر والشعراء، وان كان ذلك، الا ان الواقع ان الشعر ما يرجع الى العواطف النفسية والخلجات القلبية، سواء كان الكلام منظوماً ام منثوراً. ولا ربط له بالنظم ربطاً حقيقياً. اذن، فيختص موضوع الآية بمن يكثر شعوره النفسي لا من يكثر نظمه للشعر.

فان قيل: ان أغلب الشعر مليء بالشعور النفسي، فيكون مصداقاً من الآية ومشمولاً للذم. قلنا: كلا، لأن العمدة في هذا الجواب ان النظم بما هو نظم ليس هو موضوع الآية بل الشعور النفسي سواء كان منظوماً ام منثوراً، بل حتى لو كان داخل النفس ولم يبينه صاحبه بأي كلام، وهذا معنى غير معنى الشعر المتعارف.

فان قيل: ان الأحاسيس النفسية والخلجات القلبية ليست كلها مذمومة بل فيها ما هو حق وصحيح. فلماذا تكون مذمومة في الآية.

قلنا: لا. فان المذموم فيها ما هو باطل، لا ما هو حق بدليل قوله

تعالى:﴿يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾. وغير ذلك. وحتى لو كان لها شمول واطلاق لكلا القسمين أمكن إخراج العواطف المحقة من تحت الذم باليقين بحسب أدلتها التي تخصص اطلاق الآية الكريمة.

الوجه الثاني: ان الغواية وان كانت في اللغة ضد الهداية، الا اننا يمكن أن نحمل معناها على معنى العواطف الجياشة والحماس المتزايد لأي أمر من أمور الدنيا والآخرة. فلا يتعين ارادة الضلال منها. بل لا أقل من أن يكون هناك اطلاق شامل لكلا الشكلين من العاطفة، كالاطلاق الذي ذكرناه من الشعراء نفسه. بل سيكون لفظ الشعراء بمنزلة القرينة المتصلة على هذا الفهم.

ومن المعلوم ان ذوي العواطف الضالة يتبع بعضهم بعضاً وذوي العواطف المحقة يتبع بعضهم بعضاً. ولا يتعين في الآية مجرد الاتباع على الضلال.

الوجه الثالث: اننا لو تنزلنا وقبلنا اختصاص الغواية بالضلال، فهذا لا يلازم ان الشعراء يكونون أشد غواية ممن يتبعهم من الغاوين كما ذكرنا في أصل الاستدلال من هذه الجهة.

وما ذنب الفرد اذا اتبعه شخص ضال؟ فان الآية بالتأكيد خالية من الاشارة الى ان اتباع الغاوين للشعراء انما هو على الغواية والضلال. بل ظاهرها اتباعهم على الشعر وهو العاطفة، وقد عرفنا انه شامل للعاطفة الصحيحة والعاطفة الباطلة، وغير مختص بالباطلة لا محالة.

الجهة الثانية: من الاستدلال بالآية الكريمة للمطلوب. قوله تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ...﴾ الخ.

فقد ألحقت الآية فعل الشعراء بالشياطين ونسبته الى الافك والاثم والكذب. وحسب الشعراء مسبة بذلك.

ويمكن الجواب على ذلك بوجوه نذكر أهمها:

الوجه الأول: انه يمكن التأكيد بوضوح على عدم ارتباط هذه الفقرة السابقة على (الشعراء) بالشعراء أنفسهم. بل هو حديث مستقل عن الشياطين وأتباعهم من

الآثمين. ثم يبدأ حديث جديد مستقل عن الشعراء وأتباعهم من الغاوين. ولا ربط لصدر الآية بذيلها.

الجواب الثاني: اننا حيث عرفنا ونعرف: ان الشعر سواء أردنا به النظم او العاطفة، فيه ما هو حق وفيه ما هو باطل. فمن المعلوم ان الشياطين لا تتنزل الا على ما هو باطل دون ما هو حق. وانه ليس الحق منه إثماً ولا إفكاً ولا كذباً. فمن الممكن بل اللازم تقييد الآية الكريمة بغير ذلك.

الجهة الثالثة: من الاستدلال بالآية الكريمة: قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ**﴾.

فقد نسبت الى الشعراء أموراً باطلة يفعلونها غالباً او عادة. واستدلت لوجودها بالوجدان، حين قالت: ألم تر، يعني ان هذا أمر مرئي ومشاهد وجداناً من كل الشعراء.

والمهم منها أمران:

الأمر الأول: ﴿**أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ**﴾. والمراد من الوديان وديان الأفكار والمعاني وليس الوديان الأرضية. وتلك الوديان أما أن يراد بها خصوص الوديان الباطلة او ما يشمل الحق والباطل. وكلاهما فعل باطل. اذ لا يحق للفرد أن يفكر تفكيراً باطلاً لا قليلاً ولا كثيراً.

الأمر الثاني: ﴿**أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ**﴾. وهذه المفارقة بين القول والفعل من المآثم والمفاسد، ولا شك ان الفضيلة في ضدها وهو اتحاد مضمون القول مع الفعل.

والجواب على الاستدلال بهذه الجهة أمور، نذكر أهمها:

الوجه الأول: ان ظاهر الوديان هو الوديان الأرضية وليس الوديان الذهنية، فان الأول حقيقة والآخر مجاز. ويتعين حمل اللفظ على المعنى الحقيقي.

اذن، فهم يهيمون في الوديان الأرضية. وليس هذا بأمر باطل على أي حال، بل لا شك ان وجوهاً عديدة من هذا الهيام حق او أقرب الى الحق، نذكر منها ما يلي:

أولاً: انهم كانوا يهيمون من أجل التفكير والتنزه عن المشاكل والضيق، لأجل أن ينفتح لهم الوحي بنظم الشعر. أياً كان مضمونه.

ثانياً: ان الهيام قد يكون لأجل الاعتزال عن الناس نظراً الى انغماسهم في المعاصي وارتكابهم للآثام. زهداً بالمجتمع والدنيا.

ثالثاً: ان الهيام قد يكون لأجل عاطفة الحب. فان الدرجة القوية منها تحمل على الهيام كما هو معروف، وقد حصل لعدد من الأشخاص خلال التاريخ المنظور. وأشهرهم: مجنون ليلى. والحب كما يمكن أن يكون لبعض البشر، يمكن أن يكون إلهياً خالصاً مخلصاً.

الوجه الثاني: اننا لو تنزلنا عن الوجه الأول وسلمنا ان المراد من الوديان بالآية: الوديان الفكرية او الذهنية. فلا أقل من ان لها اطلاق او شمول لكل أشكال هذه الوديان. وهي تنص على ذلك: ﴿فِي كُلِّ وَادٍ﴾. وعندئذ يمكن إخراج الوديان الحقة عن الذم والمرجوحية، واختصاص الوديان الباطلة بها.

الوجه الثالث: انه يمكن القول: بعد التسليم بكون الوديان هي الأفكار الضالة: ان مجرد خطور الفكرة الضالة على الذهن او محاولة جلبها او استعمالها الذهني، ليس باطلاً ولا ضلالاً. اذ لعل ذلك يكون طريقاً الى الحق والى استنتاج ما هو صحيح. وانما الباطل هو الايمان بالفكرة الضالة والقناعة بها، او محاولة اقناع الآخرين بها، كما هو معلوم. وكل ذلك غير مفروض في الآية.

الوجه الرابع: من ناحية انهم يقولون ما لا يفعلون. فان ذلك قد لا يكون رذيلة مضادة للفضيلة، بل يمكن أن تكون له وجوه عديدة من الصحة:

أولاً: انهم يقولون الباطل ولا يفعلونه.

ثانياً: انهم يقولون الحق ولا يفعلونه لأنهم خارجون عنه موضوعاً. او لا يحتاجونه في حياتهم الخاصة، كمن يعرف وجوب الحج للمستطيع مع انه ليس بمستطيع. فلا يشمله وجوب الحج الذي يتكلم عنه.

ثالثاً: انهم يقولون الحق ولا يفعلونه، لأنهم لا يحتاجون اليه باعتبار انهم أعلى مستوى او أدنى مستوى في مقامهم الإيماني من مقدار بيانهم وقولهم. وانما ينفع

قولهم من يناسب مقامه الإيماني. وهم انما ينفعهم أمر آخر غير ما يقولونه.

الجهة الرابعة: من الاستدلال لهذا الفرض بالآية الكريمة. قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً وَانتَصَرُوا مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا﴾.

فان السياق مشعر بأن هؤلاء الممدوحين في هذه الفقرة، هم غير الشعراء الذين سبق ذكرهم في الآية. اذن، فالشعراء ليسوا من الممدوحين. وانما يكونوا منهم اذا أعرضوا عن صفتهم تلك وتابوا عنها ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً﴾.

وجواب ذلك: اننا عرفنا ان للشعراء شمولاً واطلاقاً لجانبي الحق والباطل. فتكون هذه الفقرة التي ذكرناها الآن بمنزلة القرينة المتصلة المقيدة، لذلك الاطلاق. وهو ما يدعم نفس الفكرة التي كررناها في الجهات السابقة، من ان الذم مختص بالباطل، ولا يحتمل أن يكون شاملاً للحق.

وينبغي هنا أن نلتفت الى ان الآية لم تقل ان الشعراء انما يكونون مؤمنين وذاكرين لله كثيراً، اذا أعرضوا عن الشعر ولم يكونوا شعراء بل يمكن في الشعر أن يكون مع الإيمان وذكر الله وعمل الصالحات. بل هو يكون ذكراً لله ومن عمل الصالحات. فلا يمكن أن يكون مذموماً. سواء فهمنا من الشعر النظم او العاطفة، على التفصيل السابق.

على اننا يمكن ان نفهم من قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا ...﴾ الاستثناء المنقطع، يعني المنفصل عن الحديث السابق في الآية الكريمة، بحيث يحتوي على مدح المؤمنين والذاكرين الله، بغض النظر عن وجود مفهوم يتضمن التعريض بغيرهم وذمهم، لو سلمنا وجوده في صدر الآية الكريمة.

هذا وقد ورد في السنة الشريفة ما يفسر هذه الآية الكريمة، بحيث يكون معنى الشعراء فيها خاصاً بأهل الباطل او مقيداً بهم. كتفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾. أي في كل مذهب يذهبون. وانهم يقولون ما لا يفعلون. وهم الذين غصبوا آل محمد حقهم[1].

---

[1] تفسير الميزان: ج ١٥. ص ٣٣٧.

وفي رواية أخرى[1] عن أبي الحسن سالم البراد، قال: لما نزلت: والشعراء. الآية، جاء عبد الله بن رواحة وكعب بن مالك وحسان بن ثابت (وهم شعراء العصر النبوي) وهم يبكون فقالوا: يا رسول الله لقد أنزل الله هذه الآية وهو يعلم أنا شعراء أهلكنا؟ فانزل الله ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ فدعاهم رسول الله فتلاها عليهم.

فهذا هو الكلام حول الآية الشريفة.

وأما ما ورد في السنة الشريفة مما يدل على مرجوحية الشعر وذمه، فهو على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ذم الشعر بقول مطلق. يعني بغض النظر عن كونه حقاً أم باطلاً. وهو ما ورد من طرق الفريقين عن النبي ﷺ قال[2]: **بينما نحن نسير مع رسول الله ﷺ اذ عرض شاعر ينشد. فقال النبي ﷺ: لئن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلئ شعراً.**

الطائفة الثانية: ذم الشعر بقول مطلق، حتى ما كان حقاً بحيث يكون هذا واضحاً من الرواية نفسها. من حيث ما ورد[3] عن حماد بن عثمان قال: **سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: يكره رواية الشعر للصائم وللمحرم وفي الحرم وفي يوم الجمعة وأن يروى بالليل. قال: قلت: وان كان شعر حق؟ قال: وان كان شعر حق.** وعن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **لا ينشد الشعر بالليل، ولا ينشد في شهر رمضان بليل ولا نهار. فقال له اسماعيل: يا أبتاه فانه فينا، قال: وان كان فينا.**

الطائفة الثالثة: ما ورد من ذم الشعر وانشاده في المساجد. وذلك ما روي عن علي بن الحسين عليه السلام قال[4]: **قال رسول الله ﷺ: من سمعتموه ينشد الشعر في المسجد (المساجد) فقولوا: فض الله فاك انما نصبت المساجد للقرآن.**

---

[1] المصدر: ص ٣٣٨.

[2] الميزان: ج ١٥. ص٣٣٧.

[3] انظر وسائل الشيعة: ج ٧. كتاب الصوم. أبواب آداب الصائم. الباب ١٣. الحديث ١ ـ ٢.

[4] وسائل الشيعة: ج ٣. أبواب أحكام المساجد. الباب ١٤. الحديث ١.

والجواب عن الطائفة الأولى من وجوه أهمها:

أولاً: ان المراد أساساً من الشعر في الرواية هو الشعر الباطل او أي باطل. وليس الشعر الحق او ما يرتبط بالحق.

ثانياً: انه لو كان للرواية اطلاق للحق والباطل، أمكن إخراج جانب الحق وتخصيصها بالباطل، بالأدلة المقيدة.

ثالثاً: ان هذه الرواية تعرب عن قضية معينة، وهي الشاعر الذي كان ينشد الشعر. فلعله في ذلك الحين كان ينشد شعراً باطلاً في مضمونه. ولا نستطيع أن نزعم ان لها اطلاقاً لصورة المضمون الحق والاحتمال دافع للاستدلال.

رابعاً: ان امتلاء جوف الإنسان قيحاً، وان كان مضراً في الدنيا الا انه غير مضر في الآخرة، بل هو نافع وسبب مهم للثواب هناك.

ومن هنا يصدق قوله ﷺ: لئن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلئ شعراً. فان امتلائه بالشعر لا يتعين أن يكون سبباً للثواب، ولكن يتعين ذلك في الحالة الأخرى. اذن، فهي (خير له) كما قال ﷺ.

خامساً: الطعن في سند الرواية، فانها ضعيفة السند.

سادساً: انها لا تدل على الحرمة بحال، لأن ما يدل على الحرمة انما هو النهي او ما جرى مجراه، بخلاف سنخ بيان الرواية. فغايته أن يحمل على الكراهة دون الحرمة.

وأما عن مناقشة الطائفة الثانية، فمن وجوه أهمها:

أولاً: الطعن في السند، فانها ضعيفة ومرسلة.

ثانياً: انها غير محتملة الصحة بالمضمون الذي تقوله، فربما كانت مدسوسة عمداً او سهواً. لما سوف يأتي من رجحان القول الحق بالشعر وغيره، بحيث يكاد أن يكون من ضرورة الدين.

ثالثاً: انها لا تدل على الحرمة، فغايته الحمل على الكراهة.

وأما عن مناقشة الطائفة الثالثة:

أولاً: انها غير دالة على الحرمة، فغايته الحمل على الكراهة فان الدعاء على من ينشد الشعر لا يدل على كونه حراماً.

ثانياً: انها خاصة بالمسجد والمفروض اننا نستدل على الفكرة الأوسع وهي مرجوحية كل شعر. فلعل للمسجد خصوصية واحترام منافي مع انشاد الشعر فيه.

ثالثاً: ان هذه الرواية وكذلك الأولى تدلان على مرجوحية انشاد الشعر وليس على مرجوحية نظمه وكتابته، فيبقى النظم خالياً من الدليل على المرجوحية، من هذه الناحية.

رابعاً: انها قابلة للتقييد بما يدل على جواز بل مطلوبية ما دل بمضمونه على الحق من الشعر، كما سيأتي. فيختص النهي بالباطل منه.

خامساً: معارضتها برواية في موردها تدل على الجواز. وهي أقوى سنداً عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال [1]: **سألته عن الشعر أيصلح أن ينشد في المسجد؟ فقال: لا بأس.**

رجحان الشعر:

يمكن أن يستدل لرجحان الشعر نظماً وانشاداً بعدة أدلة كلها من السنة المباركة او ما هو بمنزلتها. مع ملاحظة ان الراجح هو الشعر الحق خاصة، وأما ما لم يكن حقاً ولا باطلاً، فيكفي في الدليل على جوازه أصالة البراءة عن الحرمة مع السيرة المستمرة على نظمه منذ عصر المعصومين عليهم السلام، فيكون مقراً به من قبلهم وان كان لا تخلو كثير من الأشعار من الحكمة والموعظة، قلت او كثرت من حيث يعلم قائلها او لا يعلم.

أما الاستدلال على رجحان الشعر الباطل الذي لا يمكن أن يتصف بكونه حقاً، فهو من الجزاف الذي لا طائل تحته.

والاستدلال على رجحان الشعر الحق يكون بأدلة عديدة:

منها: ما عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله قال [2]: **ان من الشعر حكماً وان من**

---

[1] الوسائل: ج ٣. أبواب أحكام المساجد . الباب ١٤. الحديث ١٢.

[2] تفسير الميزان: ج ١٥. ص ٣٣٧.

البيان سحراً. أقول: والمشهور لدى الناس بهذا النص: **ان من الشعر لحكمة وان من البيان لسحراً.**

ومنها: ما عن كعب بن مالك قال[١]: **يا رسول الله ماذا تقول في الشعراء؟ قال:ان المؤمن مجاهد بسيفه ولسانه. والذي نفسي بيده لكأنما تنضخونهم بالنبل.**

قال الطبرسي[٢]: **قال النبي ﷺ لحسان بن ثابت: اهجهم او هاجهم وروح القدس معك.** رواه البخاري ومسلم في الصحيحين.

أقول: والهجاء انما هو الذم بالشعر، او هو منصرف الى خصوص ذلك. ولو بقرينة كون المخاطب شاعراً.

ومنها: ما عن زيد الشحام قال[٣]: **كنا عند أبي عبد الله عليه السلام ونحن جماعة من الكوفيين فدخل جعفر بن عثمان على أبي عبد الله عليه السلام فقربه وأدناه، ثم قال: يا جعفر. قال: لبيك جعلني الله فداك. قال: بلغني انك تقول الشعر في الحسين عليه السلام وتجيد. قال: نعم فأنشده. فبكى ومن حوله حتى سالت الدموع على وجهه ولحيته. ثم قال: يا جعفر، والله لقد شهدك ملائكة الله المقربون ههنا يسمعون قولك، في الحسين عليه السلام. ولقد بكوا كما بكينا وأكثر. ولقد أوجب الله لك يا جعفر في ساعتك الجنة بأسرها وغفر لك. فقال: ألا أزيدك. قال: نعم يا سيدي. قال: ما من أحد قال في الحسين عليه السلام شعراً فبكى وأبكى به، الا أوجب الله له الجنة وغفر له.**

وعن عقبة بن بشير[٤] عن الكميت بن زيد (وهو صاحب القصائد السبع الهاشميات المشهورة) قال: **دخلت على أبي جعفر عليه السلام فقال: والله يا كميت لو كان عندنا مال لأعطيناك منه، ولكن لك ما قال رسول الله ﷺ لحسان: لا يزال معك روح القدس ما ذببت عنا.**

وعن أبي هارون المكفوف، قال[٥]: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: **يا أبا هارون**

---

[١] المصدر والصفحة.

[٢] المصدر والصفحة. [انظر أيضاً مجمع البيان للطبرسي: ج ٧. ص ٣٦٠].

[٣] الوسائل: ج ١٠.كتاب الحج. أبواب المزار. الباب ١٠٤. الحديث ١.

[٤] المصدر: الحديث ٢.

[٥] المصدر: الحديث ٣.

أنشدني في الحسين عليه السلام فأنشدته. فقال: أنشدني كما تنشدون، يعني بالرقة. قال: فأنشدته:

أمرر على جدث (جسد) الحسين وقل لأعظمه الزكية.

قال: فبكى. ثم قال: زدني. فأنشدته القصيدة الأخرى. قال: فبكى. فسمعت بكاء من خلف الستر. فلما فرغت، قال: يا أبا هارون من أنشد في الحسين شعراً فبكى وأبكى عشرة كتبت لهم الجنة. ومن أنشد في الحسين شعراً فبكى وأبكى خمسة كتبت لهم الجنة. ومن أنشد في الحسين شعراً فبكى وأبكى واحداً كتبت لهما الجنة. ومن ذكر الحسين عنده فخرج من عينه من الدمع مقدار جناح الذبابة كان ثوابه على الله ولم يرض له بدون الجنة.

وعن عبد الله بن الفضل الهاشمي: قال[1]: قال أبو عبد الله عليه السلام: من قال فينا بيت شعر بنى الله تعالى له بيتاً في الجنة.

وعن علي بن سالم[2] عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما قال فينا قائل بيت شعر حتى يؤيد بروح القدس.

وعن الحسن بن الجهم[3] قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: ما قال فينا مؤمن شعراً يمدحنا به الا بنى الله له في الجنة أوسع من الدنيا سبع مرات. يزوره فيها كل ملك مقرب وكل نبي مرسل.

وعن عبيدة بن زرارة[4] عن أبيه قال: دخل الكميت بن زيد على أبي جعفر عليه السلام وأنا عنده، فأنشده: من لقلب متيم مستهام. فلما فرغ منها قال للكميت: لا تزال مؤيداً بروح القدس ما دمت تقول فينا.

وعن أبي طالب القمي[5] قال: كتبت الى أبي جعفر عليه السلام بأبيات شعر وذكرت فيها أباه، وسألته أن يأذن لي في أن أقول فيه، فقطع الشعر وحبسه. وكتب

---

[1] المصدر: الباب ١٠٥. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

[3] المصدر: الحديث ٣.

[4] المصدر: الحديث ٤.

[5] المصدر: الحديث ٦.

في صدر ما بقي من القرطاس: قد أحسنت جزاك الله خيراً.

أقول: حبسه، يعني أبقاه عنده حرصاً عليه.

وعن خلف بن حماد قال[١]: قلت للرضا عليه السلام: ان أصحابنا يروون عن آبائك عليهم السلام: ان الشعر ليلة الجمعة ويوم الجمعة وفي شهر رمضان وفي الليل مكروه. وقد هممت ان أرثي أبا الحسن (في ليلة الجمعة) وهذا شهر رمضان. فقال لي: إرث أبا الحسن في ليلة الجمعة وفي شهر رمضان وفي سائر الأيام. فان الله يكافيك على ذلك.

يضاف الى ذلك عدد من النقول التاريخية الموثوقة، والتي يصل مجموعها الى حد الاستفاضة بل التواتر، في استماع الأئمة المعصومين عليهم السلام الى الشعر واجازتهم له بل وانشادهم له ونظمهم له. وذلك في موارد كثيرة نشير الى المهم منها:

أولاً: الديوان المنسوب الى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام[٢].

ثانياً: نسب قول الشعر ونظمه الى الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام في عدد من المصادر[٣]، وكذلك بعض الأئمة الآخرين عليهم السلام[٤].

ثالثاً: ان رجال الحسين عليه السلام بما فيهم من الهاشمين والأصحاب في واقعة الطف كانوا يرتجزون الشعر تحدياً للأعداء وتأكيداً على الهدف الذي يؤمنون به[٥].

---

[١] المصدر: الحديث ٨.

[٢] [أمل الآمل: ج ٢. ص ٣٦٥. الذريعة الى تصانيف الشيعة آقا بزرك الطهراني: ج ٩. ق ١. ص ١٠١، ج ١٣. ص ٢٦٦].

[٣] [انظر ما نسب للإمام الحسن عليه السلام من الشعر: مناقب آل أبي طالب لابن شهراشوب: ج ٣. ص ١٨٨. وفيات الأعيان ابن خلكان: ج ٢. ص ٦٨. وما نسب للإمام الحسين عليه السلام انظر كشف الغمة للإربلي: ج ٢. ص ٢٤٣. تاريخ ابن عساكر: ج ١٤. ص ١٦٨].

[٤] [انظر عيون أخبار الرضا: ج ١. ص ١٨٩. تاريخ مدين دمشق لابن عساكر: ج ٣٣. ص ٣٣٣. بحار الأنوار: ج ٥٠. ص ٢١١. وفيات الأعيان: ج ٣. ص ٢٧٢. في ما نسب للإمام الرضا والإمام الهادي عليهما السلام من الشعر].

[٥] [مقتل الحسين لأبي مخنف الأزدي: ص ١٢٤، ١٣١، ١٤٠، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٩، ١٦٣، ١٧٩].

رابعاً: قصيدة الفرزدق المشهورة التي تلاها في المسجد الحرام في مدح الإمام السجاد عليه السلام، في محضره ومحضر الخليفة الأموي هشام بن الحكم. وهي مروية في مصادر الفريقين[1]. والتي تبدأ بقوله:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته

والبيت يعرفه والحـل والحـرم

خامساً: قصيدة دعبل الخزاعي التائية المشهورة، والمروية أيضاً في مصادر الفريقين[2]، والتي تلاها بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، والتي تبدأ بقوله:

منازل آيات خلت من تلاوة ومنزل وحي مقفر العرصات

ويروى ان الإمام الرضا أضاف لها بيتاً من الشعر ينعى فيه نفسه، ويدل فيه على مدفنه، بقوله:

وقبر بطوس يا لها من مصيبة ألحت على الأحشاء بالزفرات

سادساً: ما روي في مصادر الفريقين[3] أيضاً عن المتوكل العباسي انه كبس منزل الإمام علي بن محمد الهادي عليه السلام وأقدمه على مجلسه وكان مجلس شراب وخمر. وفيه طلب المتوكل من الإمام عليه السلام أن ينشده ولم يقبل منه الاعتذار. فانشده القصيدة الحكمية المعروفة التي تبدأ بقوله:

باتوا على قلل الاجبال تحرسهم غلب الرجال فلم تنفعهم القلل

أما شعر حسان بن ثابت أمام رسول الله صلى الله عليه وآله وشعر الكميت بن زيد الاسدي أمام الإمام الباقر عليه السلام. فقد سبقت الاشارة اليه من خلال الروايات. وكذلك مدح زهير بن أبي سلمى للنبي صلى الله عليه وآله وانشاده أمامه. فانه معروف في التاريخ[4].

---

[1] [الإرشاد للشيخ المفيد:ج ٢. ص ١٥١. المعجم الكبير للطبراني: ج ٣. ص ١٠١].

[2] [عيون أخبار الرضا للشيخ الصدوق:ج ١. ص ١٥٤. سير أعلام النبلاء للذهبي: ج ٩. ص ٣٩١].

[3] [بحار الأنوار: ج ٥٠. ص ١٥٩. البداية والنهاية لابن كثير: ج ١١. ص ٢٠].

[4] [السيرة النبوية ابن هشام: ج ٤. ص ٩٣٩. أسد الغابة: ج ٤. ص ٢٤٠].

بل يمكن أن نخطوا خطوة أخرى مهمة، وهي ان القرآن الكريم نفسه، وان كان ظاهره خالياً من الشعر، الا ان في جملة من آياته ما يكون مطابقاً للميزان الشعري حتى نظم فيه جملة من الشعراء. ولو كان الشعر حراماً او مرجوحاً لم يوجد في القرآن.

ومن ذلك قول القائل[1]:

اذا سألوني عن حالتي وحاولت عذراً فلم يمكن
أقول: بخير ولكنه كلام يدور على الألسن
وربك يعلم ما في الصدور ويعلم خائنة الأعين

وكذلك قول القائل[2]:

قل لقوم لا يتوبون وعلى الاثم يصرون
خففوا ثقل المعاصي أفلح القوم المخفّون
(لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون)

وكذلك فان قوله تعالى: ﴿وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾[3] يمثل بيتاً كاملاً من الشعر. وأما: قل هو الله أحد، فهو يمثل شطر بيت، كما قال القائل:

وقل هو الله أحد عقيدتي الى الأبد

الى غير ذلك من الأمثلة.

وقد يخطر في البال: ان القرآن نفسه يقول عن النبي ﷺ: ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ**﴾[4]، وعدم تعليم الشعر له ﷺ يستلزم أمرين: **الأول**: عدم نظمه

---

[1] [الشاعر: أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي ٤٤٤ ـ ٥٢١ هـ. النحوي كان عالماً بالآداب واللغات متبحراً فيهما مقدماً في معرفتهما وإتقانهما سكن مدينة بلنسية وكان الناس يجتمعون إليه ويقرأون عليه ويقتبسون منه وكان حسن التعليم جيد التفهيم ثقة ضابطاً ألف كتباً نافعة ممتعة منها كتاب المثلث في مجلدين أتى فيه بالعجائب ودل على اطلاع عظيم وله كتاب الاقتضاب في شرح أدب الكتاب. انظر وفيات الأعيان: ج ٣. ص ٩٦].

[2] [هذه الأبيات للشاعر نفسه].

[3] [سورة سبأ: الآية ١٣].

[4] [سورة يس: الآية ٦٩].

وانشاده للشعر. **الثاني:** عدم وجود الشعر في القرآن الكريم لأنه ﷺ كان يعلم المعاني الحقيقية والأساسية للقرآن، وقد علمه الله إياها. فاذا احتوى القرآن على الشعر اذن، فقد علمه الله الشعر ولو في ضمن القرآن نفسه. مع العلم ان القرآن نفسه ينص على انه ﷺ غير متعلم للشعر. اذن، فالقرآن غير محتو على الشعر.

ولكن يمكن أن نجيب على ذلك من وجوه أهمها:

الوجه الأول: ان المراد بالشعر في قوله: وما علمناه الشعر، ليس الشعر المنظوم بل الباطل والضلال، كما سبق أن قربنا ذلك في فهم الآية الكريمة الأخرى: **﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾**.

واذا تم ذلك لم يلزم منه كلا الأمرين السابقين. بل أمكن أن ننسب الشعر بمعنى الكلام الموزون الى القرآن والى النبي ﷺ أيضاً بنفسه، كما نسب اليه[1] ﷺ انه قال في عمه حمزة بن عبد المطلب سلام الله عليه بعد ان قتل وقطعت اصبعه:

ما أنت الا اصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت

الوجه الثاني: ان المراد بالآية عدم تعليم النبي ﷺ قول الشعر ونظمه وهذا لا يستلزم، عدم وجود الكلام الموزون في القرآن الكريم، لأنه ليس من قول النبي ﷺ على الحقيقة، ولا يستلزم عدم معرفته بمعاني الشعر سواء كان في القرآن الكريم ام غيره. لأن ذلك غير معنى صدور النظم عنه ﷺ.

ومن هنا قيل: ان البيت المشار اليه في الوجه الأول السابق، لم يقله النبي ﷺ على قصد الشعر والنظم بل على وجه النثر، وانما أصبح شعراً على سبيل الصدفة. كما قيل مثل هذا الوجه بالنسبة الى ما كان موزوناً من الكلام في القرآن الكريم.

غير اننا عرفنا في الوجه الثاني امكان نفي الشعر عن النبي ﷺ وليس في الامكان نفيه عن القرآن الكريم. بعد أن وجدناه عياناً. مضافاً الى قوله تعالى: **﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾**[2] بحيث يشمل حتى الشعر. فلو لم يكن الشعر موجوداً

---

[1] [الخرائج والجرائح لقطب الدين الراوندي: ج ٣. ص ١٠٤٩. صحيح البخاري: ج ٣. ص ٢٠٤].

[2] [سورة الأنعام: الآية ٣٨].

في القرآن لكان ناقصاً من هذه الجهة ولما صدقت هذه الآية الكريمة، ومعه يتعين وجوده فيه. وقد عرفنا ان قوله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ﴾، لا يكون منافياً له.

هذا، مضافاً الى أدلة أخرى يمكن الاستدلال بها على رجحان الشعر بالحق، وجواز الشعر المطلق:

أولاً: الاجماع والسيرة، فان كثيراً من العلماء والفقهاء والمتدينين وأصحاب الكرامات، هم من الشعراء بل من أعاظمهم ومن يشار بالبنان اليه منهم. وذلك من كلا الفريقين في الاسلام، بل من كل مذاهب الاسلام. وهم أكثر من أن يحصون عدداً او يحاط بهم علماً الا علم بارئهم جل جلاله.

من أشهرهم الشريف الرضي والشريف المرتضى والغزالي وابن عربي وابن الفارض والسيد محمد سعيد الحبوبي، وكثير آخرين.

ولم نجد أحداً اطلاقاً من أشار اليهم او الى أحدهم بأنه يفعل في ذلك منكراً او يكتسب إثماً. بل كل الألسن طافحة في مدحهم والثناء عليهم سواء في ذلك المتدينين ام سواهم.

وهذا يدل على وجود الاجماع الكامل القطعي، على جواز مطلق الشعر ما لم يكن مضمونه باطلاً على ما سوف نشير. وعلى رجحان الشعر الحق ومطلوبيته في الدين والمذهب.

ثانياً: ان الشعر الحق مصداق وتطبيق حقيقي لكثير من القواعد الشرعية الواضحة: كالعمل في سبيل الله، وحتى الجهاد في سبيله. وكذلك اقامة شعائر الدين. وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكذلك الهداية الى دين الله، كما ورد في الحديث[1]: **لئن يهد الله بك رجلاً واحداً خير لك مما طلعت عليه الشمس**. وكذلك تعليم الجاهل واثارة عاطفة الخامل تجاه ما يرضي الله سبحانه ورسوله.

ومن المعلوم ان كل تلك القواعد لا يفرق في تطبيقها الكلام نثراً ام شعراً، بل الشعر في كثير من الأحيان يكون أبلغ وأرسخ ومن ثم يكون أوضح في انطباقه

---

[1] [الوسائل: ج ١١. كتاب الجهاد. أبواب جهاد العدو. الباب ١٠. الحديث ١].

ومصداقيته لتلك القواعد المقدسة.

ثالثاً: الاستدلال لرجحان الشعر الحق، بحكم العقل العملي. الذي عرّفوه في علم المنطق بأنه[1]: ادراك ما ينبغي أن يعمل. فان هذا العقل يحكم بحسنه ورجحانه لا محالة. فاذا ضممنا الى ذلك القاعدة القائلة[2]: بأن ما حكم به العقل حكم به الشرع، ثبت رجحانه الشرعي أيضاً.

الشعر الباطل:

ظهر مما قلناه، ان مطلق الشعر ليس فيه حرمة بل ولا كراهة. ما لم يكن انشاداً في المسجد بسبب دنيوي. وأما غيره فلا كراهة فيه.

وأما الشعر الحق فهو مستحب ومطلوب بل قد يكون واجباً أحياناً، اذا أصبح مقدمة لواجب كالهداية او الأمر بالمعروف او النهي عن المنكر او دفع الضرر الكبير، بحيث قد يكون الشعر هو المتعين في أي واحد من ذلك.

اذن، لا يستثنى من الجواز بالمعنى الأعم (أعني الوجوب والاستحباب والاباحة) كحكم لأغلب الشعر، الا الشعر الباطل فانه مرجوح (بمعنى يشمل الكراهة والحرمة) بل قد يكون حراماً فعلاً اذا كان مقدمة لأمر محرم او تطبيقاً لقاعدة مانعة عنه.

وحسبنا الآن أن نعطي بعض العناوين العامة لما يمكن أن يتصف بالمرجوحية او الحرمة من الشعر. وذلك في عدة وجوه:

الوجه الأول: فيما اذا سبب الشعر ايجاد الضرر المعتد به لنفس قائله او لماله او لغيره من المؤمنين. فان كان ذلك الضرر كبيراً حرم لا محالة، وان كان من قبيل الاذلال او الأذية او الهتك او الهجاء او غيرها.

---

[1] [أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر: ج ٣. ص ١٣٣].

[2] [المصدر السابق: ج ٢. ص ٢٦٤. انظر كذلك المعالم الجديدة في الأصول للسيد محمد باقر الصدر: ص ١٤٩].

الوجه الثاني: فيما اذا سبب الشعر الدعاية للباطل بأي قسم من أقسامه، كالأديان الباطلة والمذاهب المنحرفة والأطماع الظالمة. وخاصة اذا أوجب قناعة الآخرين ولو قليلاً منهم به وميلهم اليه. فانه يكون اقناعاً لهم بالباطل وارتداداً منهم عن الحق، فيكون حراماً على المرتد وعلى الشاعر الذي سبب ارتداده.

الوجه الثالث: الكذب في الشعر كائناً ما كان مضمونه. وأوضح مصاديقه مدح الشخص بما ليس فيه من صفة او قول او عمل. وكذلك رثاء الميت بنحو ذلك. والكذب حرام في الشريعة المقدسة.

الوجه الرابع: الغزل او التشبيب بالمرأة المعينة المحترمة. بذكر محاسنها او الميل اليها. سواء كانت من المحارم ام غيرهم وسواء كانت متزوجة ام لم تكن. وسواء كانت في الحياة ام متوفاة.

وهذا لا يعني ان مدح المرأة حرام، بل خصوص هذا الأسلوب في ذكرها حرام.

وقد يخطر في البال: ان الغزل موجود في أشعار كثير من العلماء والمتورعين وهو دال على عدم حرمته.

وجوابه: اننا أشرنا ان الغزل المحرم ما أخذ فيه شرطان:

الأول: كونها امرأة متعينة يعني معروفة ولو إجمالاً. وأما اذا كانت وهمية او خيالية، فلا اشكال في جوازه.

الثاني: أن تكون محترمة، يعني مؤمنة مستورة مصونة الشرف. فلو لم تكن كذلك لعدم ايمانها او لعدم صيانتها فليس الغزل فيها بحرام.

ومن الواضح ان الأعم الأغلب فيما قيل في الغزل انما هو في نساء وهميات، غير حقيقيات، فلا يكون حراماً.

الوجه الخامس: الغزل او التشبيب بالرجل، وهو ذكر محاسنه من الناحية الجنسية. وهو حرام على الرجال أكيداً لأنه لا يكون الا تطبيقاً للشذوذ الجنسي. أعاذنا الله من كل خطل. وقال عنه الشيخ الأنصاري في المكاسب[1]: انه فحش محض

---

[1] ص ٢٤ ط الحجر.

واغراء بالقبيح. وكذلك هو حرام على النساء على إشكال لعلنا ذكرناه في مستقبل هذا البحث.

فان قلت: فان التشبيب بالرجل حاصل كثيراً من قبل كثير من العلماء والمتورعين، الأمر الذي يدل على جوازه.

قلنا: ان هذا التشبيب منوط بالشرطين اللذين ذكرناهما في جانب المرأة. وكان أحدهما: أن يكون متعيناً، يعني الغلام المذكور في التشبيب. فلو لم يكن متعيناً، بل كان وهمياً او غير قابل للتعرف عليه جاز التشبيب. ومن المعلوم ان أكثر القائلين له انما يقصدون ذلك.

وكان الآخر أن يكون مصوناً شريفاً ذا عرض محترم. فلو لم يكن كذلك، فلا إشكال في جواز التشبيب به.

الا ان هذا الأخير لا يخلو من إشكال، لأنه يكون مصداقاً لتمني الحرام وتمني الحرام حرام، الا أن يكون التشبيب عن غير قناعة وصحة بل يكون مجازياً لو صح التعبير. وهذا بخلاف التشبيب بالوهمي. فان تمني الحرام من الوهمي غير ممكن. فيكون التشبيب نفسه مجازاً او وهمياً. فلا يتصف بهذه الحرمة.

والحال نفسه يمكن أن يقال فيما صدر عن عدد من العلماء والمتورعين من وصف الخمر والتغزل بها. فانه لمجرد التظرف والأدب. او قل: انه تغزل مجازي او وهمي لا يراد به تمني الحرام فضلاً عن التصدي له.

شعر النساء:

لا يختلف حكم الشعر بين الرجال والنساء، فيما هو واجب او جائز او حرام، وقد سبقت الكثير من تفاصيله. والمهم ان المرأة بما هي امرأة، لا يحرم عليها الشعر، بأن يكون جائزاً للرجل حراماً على المرأة. بل هو جائز لهما معاً. ما لم ينطبق على فكرة محرمة، كما سبق.

ولا شك انه يوجد عدد لا يستهان به من النساء المسلمات ممن قلن الشعر او

أنشدنه. وقد تلقى العلماء والمتورعون والسيرة المتشرعية ذلك بالسكوت والقبول، بدون نكير او رفض. مما يدل على حصول اجماع على الجواز بلا شك. مضافاً الى أصالة البراءة عن الحرمة الجارية في موارد الشك.

مضافاً الى وجود شاعرات في زمن المعصومين ﷺ. بما فيهم رسول الله ﷺ، ولم يصدر منه ولا من غيره منع عن ذلك فيكون دالاً على الجواز، الا ان الأشعار المروية عنهن كانت بالحق لا بالباطل.

ولعل أشهر من روي عنه الشعر من النساء اثنتان:

إحداهما: ام سلمة ام المؤمنين رضوان الله عليها، حين تلقت رسول الله ﷺ لدى دخوله الى المدينة المنورة من الهجرة، بأبيات من الشعر:

طلع البدر علينا   من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا   ما دعا لله داع
أيها المبعوث فينا   جئت بالأمر المطاع

ثانيتهما: رابعة العدوية العارفة المشهورة[1] التي تقول:

تركت الخلق طراً في هواكا   وأيتمت العيال لكي أراكا
فلو قطعتني في الحب ارباً   لما مال الفؤاد الى سواكا

بقي أن نشير الى ملحوظة واحدة وهي تشبيب النساء الشاعرات بالرجال. هل هو جائز ام لا. وهو مما لم يحدث حسب علمي خلال التاريخ من النساء المصونات المتورعات. لا بالنسبة الى رجل وهمي ولا الى رجل معين.

غير ان مقتضى القاعدة هو كونه مشمولاً لنفس حكم تشبيب الرجال بالنساء، فكلا التشبيبين من باب واحد، فيشملهما حكم الجواز او حكم الحرمة. وقد عرفنا ان الحكم هو الحرمة فيما اذا كانت المرأة المذكورة في التشبيب معروفة ومحترمة. وأما غيره فجائز. فكذلك الحال في جانب المرأة فأن تشبيبها سيكون حراماً فيما اذا كان

[1] [انظر ترجمتها في وفيات الأعيان: ج ٢. ص ٢٨٥. سير أعلام النبلاء: ج ٨. ص ٢٤١. أما نسبة هذه الأبيات الى هاتين السيدتين فلم أقف على مصدره. انظر مقدمة الطبعة الثانية من كتاب أضواء على ثورة الامام الحسين عليه السلام النقطة الرابعة. ص ١٩. تحقيق الشيخ كاظم العبادي].

رجلاً معروفاً محترماً، دون غيره من الحالات.

نعم، يمكن أن يقال: ان بين تشبيب الرجل الشاعر وتشبيب المرأة الشاعرة، فرقاً عرفياً اجتماعياً. فان المجتمع يعذر الرجل في تشبيبه، الا انه قد لا يعذر المرأة في ذلك. فقد يكون أحياناً ما تقوله من هذا الشعر سبباً للاضرار بنفسها او هتك حرمة أسرتها، وان كان الرجل المفروض فيه وهمياً. ومن هنا فقد يمكن الفتوى بحرمته. من ناحية الضرر، وان لم يكن حراماً من تلك الجهة. والظاهر ان هذا هو السبب في اعراض الشاعرات المسلمات عن القول في هذا الحقل من حقول الأدب الشعري.

فصل
القصة فقهياً

قال ابن منظور[1]: القصة الخبر. وهو القصص. وقصّ عليَّ خبره يقصه قصاً وقصصاً أورده. والقَصَص: الخبر المقصوص، بالفتح وضع موضع المصدر حتى صار أغلب عليه. والقِصَص، بكسر القاف جمع القصة التي تكتب.

وقال أيضاً: القصة معروفة. ويقال في رأسه قصة يعني الجملة من الكلام، ونحوه قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾. أي نبين لك أحسن البيان. والقاص: الذي يأتي بالقصة من قصّها.

وقال: والقصة الأمر والحديث. واقتصصت الحديث رويته على وجهه. وقص عليه الخبر قصصاً. وفي حديث الرؤيا: لا تقصها الا على واد (يعني ذي مودة).. والقَص البيان والقصص بالفتح: الاسم، والقاص الذي يأتي بالقصة على وجهها كأنه يتتبع معانيها وألفاظها.

وقال الراغب في المفردات[2]: القص تتبع الأثر، يقال: قصصت أثره. والقص الأثر، قال: ﴿فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصاً﴾، ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ﴾ ومنه قيل لما يبقى من الكلأ فيُتَتبع أثره: قصيص وقصصت ظُفره. والقَصص الأخبار المتتبعة. قال تعالى: ﴿لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾. ﴿فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ﴾. ﴿وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ﴾. ﴿نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾. ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ﴾. ﴿يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾. ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ﴾.

---

(1) [لسان العرب: ج ٧. ص ٧٤].

(2) [مفردات غريب القرآن: ص ٤٠٤].

والقصاص تتبع الدم بالقود. قال سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ ويقال: قص فلان فلاناً، وضربه ضرباً فاقصه، أي أدناه من الموت.

أقول: ومن هنا نلاحظ ان الراغب يرجع القصة المعروفة الى معنى تتبع الأثر، لكونها بالأصل من الأخبار المتتبعة، أي المطلوب بيانها وسماعها. في حين ترى ابن منظور يجعل القصة المعروفة مأخوذة من القصص وهو الخبر او الكلام الذي في النفس، كما يمكن أن تكون القصة مأخوذة من القص وهو القطع، على اعتبار انها قطعة من البيان المطلوب. وبهذا المعنى نستعمل المقص وهو آلة القطع.

والعامة تسمي القصة حكاية. ويمكن توجيه ذلك لغوياً كما يلي:

قال ابن منظور[1]: الحكاية: كقولك حكيت فلاناً وحاكيته، فعلت مثل فعله او قلت مثل قوله سواء لم أجاوزه. وحكيت عنه الحديث حكاية. ابن سيده: وحكوت عنه حديثاً في معنى حكيته... يقال: حكاه وحاكاه. وأكثر ما يستعمل في القبيح المحاكاة. والمحاكاة المشابهة. تقول: فلان يحكي الشمس حسناً ويحاكيها بمعنى. وحكيت عنه الكلام حكاية وحكوت لغة حكاها أبو عبيدة... قال: وما احتكى ذلك في صدري أي ما وقع فيه.

أقول: ومن هذا نعرف ان الحكاية بمعنى القصة مأخوذة من المماثلة بين الواقع والكلام. فان كانت كاذبة كانت حكاية مجازية لواقع مفترض وغير مؤكد. وأصله انه حكى الكلام الذي قاله غيره أي نقله بدون تحريف وتغيير.

ومنه: الحكاية المصطلحة في علم المنطق وعلم الأصول وغيرهما، حيث قالوا[2] ــ فيما قالوا ــ ان الخبر يتضمن الحكاية عن الخارج في حين ان الإنشاء لا يتضمن ذلك.

أقول: وهي المماثلة الاثباتية، أي في التعريف والاظهار، لاستحالة المماثلة

---

[1] [لسان العرب: ج ١٤. ص ١٩١].

[2] [محاضرات في أصول الفقه تقريرات أبحاث الخوئي للفياض: ج ١. ص ٩١ وما بعدها. مصباح الفقاهة: ج ٢. ص ٦٠].

الثبوتية، أي في الكنه والحقيقة. لتغاير الكلام عن الواقع في الكنه والحقيقة والمقولة لا محالة.

ومنه تسمية العامة للكلام بالحكي. باعتبار كونه محاكياً ومماثلاً للواقع او للمعنى المقصود للمتكلم. وقد سمعنا من ابن منظور قوله: وقد حكيت عنه الكلام حكاية. أي نقلته وتكلمت به. وهو بهذا المعنى يكون شاملاً للخبر والإنشاء وغير خاص بالخبر بالرغم من اختلافهما اصطلاحاً كما سبق.

ومنه قولهم: ما حاك في صدري وما احتكى فيه. اشارة الى المعاني التي توجد في النفس، تشبيهاً لها بالكلام الذي يظهره الفم واللسان. فكأن النفس هي التي تحكي وليس اللسان.

فهذا هو ملخص الحديث عن الأصل اللغوي للقصة والحكاية. وانما عقدنا هذا الفصل لبيان جهاتها الفقهية.

الا اننا ينبغي أن نلتفت قبل ذلك الى أنواع القصة. فانها يمكن أن تنقسم الى عدة تقسيمات:

التقسيم الأول: انقسامها الى قصة وأقصوصة. او قل: قصة طويلة وقصة قصيرة. وهو اصطلاح لدى الأدباء. وقد جعلوا لكل منهما شروطها وأهدافها.

التقسيم الثاني: انقسامها الى واقعي وخيالي، او قل: تاريخي وكاذب. والكاذب أما أن يعبر عن تاريخ غير متحقق، او أن يعبر عن خيال محض كما هو الحال في أغلب القصص.

التقسيم الثالث: انقسامها الى مسموعة ومرئية. أما المسموعة فهو الأغلب. وأما المرئية، فأما أن يراد بها تحقق الحوادث في واقعها على وجه البسيطة. وأما أن يراد بها تحقق الحوادث عن طريق التمثيل السينمائي او المسرحي.

التقسيم الرابع: انقسامها الى ملخصة ومبسوطة او مطوّلة. وأقصد بالمطوّلة ما فيها تقابل طويل بالحديث وهو ما يسمى (بالسيناريو) باصطلاحهم. وليست كل القصص كذلك. الا اذا صيغت بهذا الشكل لاجل انجازها على مسرح التمثيل.

التقسيم الخامس: انقسامها الى ما كان حديثاً عن الماضي. او حديثاً عن الحاضر او حديثاً عن المستقبل.

ومن الواضح ان ضرب هذه الانقسامات بعضها ببعض، ينتج أقساماً كثيرة قد تصل الى نحو ثلاثين قسماً، نوكل تعداد تفاصيلها الى ذكاء القارئ الكريم.

مرجوحية القصة:

يوجد شعور مرتكز لدى المتشرعة، بأن القصة أمر مرجوح او مكروه، ما لم يستهدف بها هدف حق، وتكون من ناحية المضمون والأداء والنتيجة سليمة دينياً.

ويمكن أن يستدل لمرجوحية القصة في الدين، وهو المعنى الشامل للكراهة والقبح والحرمة. بعدة أدلة نذكر أهمها:

الدليل الأول: حرمة الكذب، من حيث ان القصة اذا لم تكن معبرة عن واقع صادق، تاريخي او حاضر، فانها تكون كذباً، فتكون حراماً بحرمة الكذب. وهي حرمة ثابتة بضرورة الدين واجماع المسلمين.

لا يختلف في ذلك: التعبير القصصي عن واقع تاريخي مزور او خاطئ، وكذلك ما كان زيادة على التاريخ او نقيصة منه. وكذلك القصة اذا لم يكن لها مطابق تاريخي بل كانت وهمية بكاملها، فانها بكاملها تكون كاذبة، فانك تقول: ذهب وقال ونحوها. في حين انه لم يقل ولم يذهب.

وكذلك التمثيل الصوتي او المسرحي، فان فيه كذباً آخر، وهو ادعاء شخصية أخرى، حقيقية كانت ام وهمية ويقول الممثل: ذهبت وقلت وأردت. في حين لم يحصل ذلك منه اطلاقاً.

وجواب ذلك: اننا ذكرنا في فصل التمثيل من هذا الكتاب ما حاصله، ان هناك قاعدة عامة في تعيين الصدق من الكذب نافعة في هذا المجال، وهي ان الكلام الكاذب بنفسه يكون حراماً لو بقي على حاله. أما لو اقترن بقرينة او دلالة واضحة يقيمها المتكلم عمداً على أن كلامه كاذب. لم يكن الكلام كذباً، او بتعبير آخر لم

يكتسب نتيجة الكذب وحكمه. أما نتيجته فاننا نعرف ان ملاك تحريم الكذب هو ما ذكر في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[1] وهي تشير الى المضاعفات المؤسفة الممكنة للكذب. فاذا أقام المتكلم دلالة على كذبه، لم تكن له تلك المضاعفات لا محالة. ومن ثم لا يشمله الحكم بالحرمة.

واذا طبقنا ذلك على محل الكلام، علمنا ان التمثيل ليس كذباً كما ذكرنا في الفصل المشار اليه، لأن فيه نفس هذه الدلالة المشار اليها. فان مجرد وجود الفرد كممثل لا كأصيل يكفي في ذلك.

وكذلك القصة الموهومة، فانها بطبيعتها كاذبة، والدلالة على ذلك كالصريحة، بلسان الحال ان لم يكن بلسان المقال. فلا يكون مثل هذا الكذب حراماً.

وكذلك الحال في الزيادات على القصص التاريخية او السيناريو الذي يضاف اليه، اذا كان هناك مثل هذه الدلالة، وهي غالباً حاصلة. لأن الأغلب في أسلوب القصصيين، كونهم يخلطون الواقع بالخيال. فلا تكون كذباً، فلا تكون حراماً.

نعم، اذا كان كلام المؤرخ منصباً على أساس ضبط التاريخ فقط، فأزاد فيه او أنقص. كان كاذباً لا محالة. لا يختلف في ذلك التاريخ الحاضر عن التاريخ السابق، وأي شيء آخر.

وعلى أي حال، فالاتجاه العام للقصة لا يكون مشمولاً للحرمة، بعنوان كونها كذباً.

الدليل الثاني: على مرجوحية القصة.

ان كثيراً من حوادث التاريخ ليس لها اسناد ذات حجية واعتبار شرعياً وفقهياً. بل هي منقولات متفرقة على ألسن مختلفة. كما انها مظنونة وغير مؤكدة. ولئن كان المؤكد منها قليلاً او اجمالياً، فان المظنون منها كثير وفي عدد لا يستهان به من التفاصيل.

كما ان المؤرخين أنفسهم، او ان عدداً منهم ـ على الأقل ـ مشكوكوا الوثاقة

---

[1] [سورة الحجرات: الآية ٦].

وغير معروفين بالصدق والأمانة. يكفينا من ذلك أنهم يتحدثون عن التاريخ كله كأنهم رأوه وسمعوه، في حين انه من اليقين ان المؤرخ لم ير ولم يسمع الا الجيل الذي عاشه. وأما السابقون عليه، فانما ورد اليه الخبر كما وردنا، ومع ذلك نراه يرسل صحة ذلك ارسال المسلمات.

بل ان المؤرخ في جيله نفسه لم ير كل مكان وكل زمان، خلال حياته التي عاشها. فكيف يستطع أن يخبر بالحس والوجدان عن كل ما وقع في تلك الفترة؟ وهل هو ثقة في كل ما ينقل؟

ومن المعلوم فقهياً ان بيان القصصي، او أي واحد يقص قصة عن التاريخ، لا يكون جائزاً شرعاً. الا اذا كان بطريق معتبر وحجة شرعاً. وأما اذا لم يكن كذلك، كما هو الحال في أكثر موارد التاريخ لم تكن القصة عنه جائزة بأي حال، لأنها أما أن تكون معلومة الكذب وأما أن تكون اعراباً عن أمر لم تقم عليه حجة كاملة، وأما أن تكون من قبيل عرض ما هو مظنون على شكل ما هو معلوم. بحيث تكون حالة المتكلم وطريقته دالة على كونه عالماً بخبره الذي يقوله، في حين انه ليس بعالم.

واذا كان التاريخ الذي تم وقوعه، انما هو على هذا الغرار، فكيف بالقصص الخيالية، التي تكون كاذبة كلها جملة وتفصيلاً، فانها بطبيعة الحال، مما لم تقم حجة شرعية صحيحة على صدقها.

وجواب ذلك: ان غاية ما يرجع اليه بيان (ما لم تقم عليه حجة شرعية، من حيث الحرمة) انما هو الكذب. يعني ان هذا انما يحرم لكونه كذباً. وكذلك الحال في بيان ما هو مظنون بمنزلة المعلوم او بصفته معلوماً. انما يحرم بصفته كذباً. فاذا جازت بعض الأمور والطرق البيانية او القصصية حتى لو كانت كذباً، كما سبق أن قلنا في مناقشة الدليل السابق، جازت أيضاً في حدود او موضوع هذا الدليل أيضاً. لأنه انما هو راجع اليه ونابع منه، فيكون جوابه نفس الجواب.

هذا، مضافاً الى أمور أخرى يختص بها هذا الدليل وذلك:

أولاً: ان هذا الذي قلناه من عرض الأمر المظنون كأنه معلوم، يمكن تجنبه،

باقامة دلائل واضحة وقرائن متصلة. على كونه مظنوناً وليس بمعلوم. كما لو قال: اظن انه حصل كذا وكذا، وعندئذ يرتفع الإشكال من هذه الناحية.

ثانياً: ان هذا الذي قلناه من عدم جواز النقل عن المؤرخين غير الثقات، انما يكون فيما اذا أخذنا الحال عنهم كأنه مسلم الصحة. وأما لو جزمنا بالنقل عنهم ولم نجزم بمضمون القصة، فاننا نكون صادقين ولا إشكال في ذلك. كما لو قلنا: قال الطبري او قال ابن الأثير كذا وكذا. لأن الطبري قد قال ذلك فعلاً، وأما كونه صادقاً ام لا فهذا ما يتحمله هو لا نتحمله نحن أمام الله سبحانه. فنكون صادقين على أي حال. نعم لو نسبنا الى الطبري ما لم يقله كنا كاذبين، وهذا أمر غير مفروض في المؤرخ الأمين.

هذا، مضافاً الى انه يمكن فقهياً النقل الاجمالي، بدون تسمية أحد، كما لو قلنا: روى المؤرخون او بعض المؤرخين او نقل في كتب التاريخ ونحو ذلك من التعابير. وكنا صادقين فيما ذكرناه عنها. كان ذلك كافياً في ارتفاع الحرمة. وان كان المضمون كاذباً او مظنون الكذب.

ويأتي نفس هذا الوجه في القصص الوهمية، فاننا يمكن أن نقول: قال فلان في قصته، او قص فلان قصة مضمونها كذا. او سمعت قصة او قيلت لي ونحو ذلك من وجود التسمية وعدمها. فنكون صادقين وان كان المضمون كاذباً.

الدليل الثالث: على مرجوحية القصة:

كونها مستلزمة غالباً لحصول الغيبة المحرمة. فتكون حراماً. والدليل على حرمة الغيبة ذكرناه في الفصل الخاص بها من هذا الكتاب في (كتاب المكاسب المحرمة) فراجع.

وأما استلزامها للغيبة فواضح، باعتبار كونها نقلاً قد يكون سيئاً عن أشخاص تاريخيين. ومن الواضح ان حرمة الغيبة لا يختلف فيها الأحياء عن الأموات. بل ان غيبة الأموات أشد من غيبة الأحياء، لامكان الاستحلال من الحي وتعذره من الموتى.

وجواب ذلك يكون على عدة مستويات:

المستوى الأول: ان القصة الوهمية لا تحتوي على أناس حقيقيين، بل وهميين. وأمثال ذلك لا تحرم غيبتهم.

المستوى الثاني: ان النقل في القصة التاريخية لا يكون سيئاً دائماً، بل قد يكون حسناً، فلا يكون غيبة.

المستوى الثالث: ان النقل وان كان سيئاً أحياناً، الا انه قد يكون من مستثنيات الغيبة فيكون جائزاً. كنصح المستشير والأمر بالمعروف وغيرها.

المستوى الرابع: ان المذكورين في القصة التاريخية، قد لا يكونون مؤمنين، فلا تكون غيبتهم حراماً. وانما الحرام هو ارسال الغيبة على المؤمن خاصة.

المستوى الخامس: ان الغيبة تشترط بالنقل الجزمي. وأما اذا كان النقل ظنياً او احتمالياً لم يكن غيبة. وان كان فيه نحو من الأذية. ولكنه ليس بغيبة على أي حال. فضلاً عما اذا قال: نقل في المصادر التأريخية او قال الطبري في تاريخه ونحو ذلك.

الى غير ذلك من المستويات. نعم، لو كان في القصة التاريخية غيبة جامعة لشرائط الحرمة، كانت حراماً. كما أشرنا اليه من عدم التفريق في حرمتها بين الأحياء والأموات.

الدليل الرابع: على مرجوحية القصة. كونها من الحديث الباطل والخوض في أمور الدنيا، وهو أما حرام او مكروه شديد الكراهة. وقد وردت الأخبار بالنهي عنه، كما سوف نسمع، فاذا كانت القصة هكذا وهي في الأعم الأغلب كذلك، كانت مشمولة لهذه المرجوحية.

وجواب ذلك يكون على عدة مستويات:

المستوى الأول: ان القصة أحياناً تكون من الحق والهدى، لا من الباطل ولا من الحديث عن أمور الدنيا، فلا تكون مشمولة لحكمها. ويكفي الآن ان القصة ما لم تكن مندرجة في الحديث عن الباطل، فانها لا تندرج في هذا الدليل.

المستوى الثاني: انه يمكن أن يقال: ان الخوض في الحديث عن أمور الدنيا وما فيها من باطل واسفاف، وان كان مرجوحاً أخلاقياً، الا انه ليس كذلك فقهياً. لوضوح ان أغلب حياة الناس في ذلك حتى المتورعين والعلماء والصالحين. فلا

يحتمل أن يكون مرجوحاً من هذه الناحية، ما لم يندرج في عناوين محرمة حقيقية، كالكذب والغيبة وغير ذلك.

فاذا لم يكن الخوض في أمور الدنيا حراماً او مرجوحاً، كانت القصة منها على معنى انها وان كانت خوضاً في ذلك، الا انها لا تكون مرجوحة من هذه الناحية.

المستوى الثالث: ان هذه المرجوحية خاصة بالمساجد، أعني الخوض في الحديث عن أمور الدنيا فيها. كما أفتى بها الفقهاء ووردت بها بعض الأخبار. وليست عامة لكل مكان وزمان. إذن، فالقصة اذا كانت من هذا القبيل انما تكون مرجوحة في المسجد خاصة لا في كل مكان.

فقد ورد في الحديث عن بعض المعصومين عليهم السلام قال[1]: **يأتي في آخر الزمان قوم يأتون المساجد، فيقعدون حلقاً ذكرهم الدنيا وحب الدنيا. لا تجالوسهم فليس لله فيهم حاجة.**

ولا فرق في هذا النهي بين أول الزمان وآخره، بل هو مرجوح على كل حال. الا ان عدم التفريق بين المساجد وغيرها، مما لا يمكن. لاحتمال بل الأكيد من أهمية المسجد وعظمته في الاسلام. فما يكون مرجوحاً فيه لأنه مخالف لاحترامه، ومنافياً للعبادة فيه، لا يعني كونه مرجوحاً في كل مكان حتى وان لم يكن مسجداً.

الدليل الخامس: على مرجوحية القصة.

ان الذي يسرد القصة لا يبالي بما يقول. وقد ورد النهي عن كون الإنسان يكون في كلامه بحيث لا يبالي بما يقول.

فمن ذلك صحيحة عبد الله بن سنان[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اذا رأيتم الرجل لا يبالي ما قال ولا بما قيل له، فهو شرك شيطان.**

وفي حديث آخر عن أمير المؤمنين عليه السلام[3] قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ان الله**

---

[1] الوسائل: ج ٣. أبواب أحكام المساجد. الباب ١٤. الحديث ٤.

[2] الوسائل: ج ١١. أبواب جهاد النفس. الباب ٧٢. الحديث ١.

[3] المصدر: الحديث ٢.

حرم الجنة على كل فحاش بذيء قليل الحياء لا يبالي ما قال ولا ما قيل له. فانك ان فتشته لم تجده الا لغية او شرك شيطان. قيل يا رسول الله وفي الناس شرك شيطان؟ فقال رسول الله ﷺ: أما تقرأ قول الله عز وجل: ﴿وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾.

وعن أنس بن محمد عن أبيه جميعاً[1] عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام قال: يا علي حرم الله الجنة على كل فاحش بذيء لا يبالي ما قال ولا ما قيل له. يا علي طوبى لمن طال عمره وحسن عمله.

وجواب ذلك: ان القصة ان كانت شيئاً من هذا القبيل، كانت مرجوحة بنص هذه الروايات، الا انها لا تكون كذلك دائماً. والا أمكن أن تكون تلاوة آية من القرآن مصداقاً للغيبة او للايذاء فتكون حراماً.

وهي أعني القصة لا تكون كذلك اذا كان فيها موعظة او حكمة او أية مصلحة عقلائية دينية ام دنيوية. فانها عندئذ لا تكون من قبيل الهذر او عدم المبالاة بما يقول.

الدليل السادس: على مرجوحية القصة. ما ورد من النهي عن أن يكون الفرد قاصاً او يستمع الى قاص[2].

ومن المعلوم ان القاص هو الذي يسرد القصة. فيكون مشمولاً الى ذلك النهي، سواء كان متكلماً بالقصة او سامعاً لها.

الا ان الجواب عن ذلك يكون على عدة مستويات:

المستوى الأول: ضعف اسناد هذه الروايات، ولا أقل من احتمال ذلك. والاحتمال مبطل للاستدلال. فلا يمكن القول فقهياً بالحرمة، ما عدا ما ثبتت حرمته بأدلة أخرى، كبعض ما سبق. وأما القول بالكراهة والمرجوحية، فهي مبتنية على

---

[1] المصدر: الحديث ٤.

[2] [الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ جعفر مرتضى العاملي: ج ١. ص ١٩١. انظر كذلك قبلها وبعدها. كنز العمال للمتقي الهندي: ج ١٠. ص ٢٨٢].

التمسك بروايات أخبار (مَن بلغ) التي تقول[1]: **من بلغه ثواب على عمل فعمله كان له ثواب ذلك العمل وان لم يكن رسول الله ﷺ قد قاله.** مع ضم مقدمة أخرى تقول: ان ترك المكروه مشمول لهذا النص، وان لم يكن الترك فعلاً او عملاً وهذا قابل للمناقشة ليس الآن محل سردها.

المستوى الثاني: انه ليس المراد من القاص المذكور في هذه الأخبار كل أحد يسرد قصة، بل خصوص أناس معينين سنذكرهم عما قليل. ولا أقل من الانصراف اليهم او احتمال ذلك، مما يكون مبطلاً للاستدلال.

وذلك: انه كان من عادة العرب في الجاهلية وصدر الاسلام أن يجلس الخبير والعالم أمام مجموعة من الناس فيلقي عليهم محاضراته. ولم تكن تلك المحاضرات الا بما يناسبهم في ذلك الحين، وهي التمجد بأخبار الماضين وحروبهم وشجاعاتهم ومكارمهم وغير ذلك. فتكون المحاضرات عبارة عن سرد نتف من التاريخ القديم لأجل أن يحفظه الجيل المتأخر. والتاريخ عبارة عن مجموعة قصص لا أكثر ولا أقل. فكان ان سمي الواحد من هؤلاء (قاصاً) يعني قصصياً يسرد أخبار الأولين.

ثم اتسع الأمر خلال الخلافة الأموية وغيرها. الى تعرض القاص الى أمور أخرى لا ترضي الله سبحانه وتعالى، كوضع الأخبار الملفقة والكذب في نقل التاريخ واضحاك الناس بالباطل. وربما توصلت الدولة يومئذ الى استغلال هؤلاء القصاص الى الدعاية والاعلام في مصلحة الدولة والخليفة والطعن بالأعداء والمعارضين، فيتحول الكلام الى كلام مذهبي وسياسي، والى مجموعة مدائح بقوم وطعون وشتائم لآخرين.

فهؤلاء هم القصاص الذين كان المجتمع يعهدهم في تلك الأجيال وهي الأجيال التي عاش الأئمة المعصومون خلالها. وذلك القاص هو الذي ينصرف اليه الذهن ويحصل الاطمئنان والوضوح بقصد النهي عن القصد اليه محاربة من قبل الأئمة عليهم السلام لهذا الوضع النشاز غير المرضي لله عز وجل. اذن، فالقاص المنهي عنه

[1] [الوسائل: ج ١. أبواب مقدمة العبادات. أحاديث عدة في الباب ١٨].

هو ذاك وليس كل أحد يسرد القصة. ولا أقل من احتمال ذلك. الأمر الذي يؤدي الى بطلان الاستدلال.

المستوى الثالث: في مناقشة هذا الدليل السادس.

اننا لو سلمنا شمول هذا النهي لكل قاص، فانه لا يمكن الاعتراف به فقهياً على سعته واطلاقه، بل لابد من تقييده بكثير من الموارد التي يثبت بها رجحان القصة، بحيث يكون سردها مرضياً لله عز وجل. كالهداية والأمر بالمعروف وذكر مآثر المعصومين والعلماء والصالحين وحفظ التاريخ الاسلامي على الحق وغير ذلك كثير. فان ذلك من أفضل الطاعات ولا يحتمل أن يكون مرجوحاً فضلاً عن أن يكون حراماً.

رجحان القصة:

ولا أقل أن نستدل على عدم مرجوحيتها. بعد أن فشلت الأدلة السابقة على اثباتها. ومن هنا تكون الأدلة الآتية أعم او أوسع من حيث اثبات الجواز يعني عدم الكراهة او المرجوحية ومن حيث اثبات الرجحان الذي هو بمعنى الاستحباب او الوجوب.

ويمكن اثبات ذلك بعدة أدلة:

الدليل الأول: جريان أصالة البراءة عن المرجوحية، فان كل ما شككنا به فالأصل عدمه، ما لم يقم عليه دليل كامل الحجية. وذلك من حيث كون القصة مرجوحة.

وجواب ذلك: ان جريان أصالة البراءة أما عن الكراهة وأما عن الحرمة. أما عن الكراهة، فهي لا تجري جزماً، ولا أقل من حكومة أخبار (من بلغ) عليها. بحيث تكون شاملة للكراهة هنا. وأما عن الحرمة فلوجود قواعد تضبط كل أطرافها، كبعض ما سبق أن تحدثنا عنه ككونها قد تكون كذباً او باطلاً او غير ذلك مما هو محرم. ومن دون ذلك فالدليل على جوازها واضح الى حد لا نحتاج معه الى أصالة البراءة كما سيأتي.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[١] فان الأسوة الحسنة به ﷺ لا تكون الا بمعرفة أخباره وطريقة حياته وتاريخ تصرفاته. فاذا حرمت القصة انسد هذا الباب كله وتعذرت هذه المعرفة. اذن يتعين النقل والتعريف بذلك جيلاً بعد جيل لكي يكون للمسلمين أسوة حسنة به ﷺ. فيكون هذا النقل مستحباً لأنه مقدمة لمستحب او واجباً اذا كان مقدمة لواجب.

الدليل الثالث: ان السنة الشريفة عدل الكتاب، وهي إحدى الأدلة الأربعة الرئيسية في الدين، وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل. وقد عرفوا السنة بأنها[٢]: قول المعصوم او فعله او تقريره.

فاذا علمنا انها عماد الاستدلال الفقهي وعليها مدار العمل والفتوى، وبدونها ينسد كثير بل الأعم الأغلب من موارد الفقه. وعلمنا أيضاً انها جميعاً من قبيل النقول التاريخية عن المعصومين. فاذا قلنا ان أمثال هذه النقول مرجوحة او محرمة، انسد هذا الباب شرعاً، ومنه ينسد أغلب استدلالات الفقه والأصول. بل هي مستحبة النقل وراجحة، مادامت مقدمة للمطلوبات والأحكام الشرعية. بل هي واجبة مادامت مقدمة لحكم الزامي: وجوبي او تحريمي، أما بالعلم التفصيلي او بالعلم الاجمالي.

الدليل الرابع: لا ينحصر نقل القصة بسيرة رسول الله ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام، بل يعم سيرة سائر الأنبياء والأولياء والصالحين وحتى النقول عن الملائكة والجن. بل وحتى الحيوان والجماد. الأمر الذي يتضح معه أن تحريم القصة يسد باب التاريخ ويغلق كل المعلومات وهذا من أعظم الحماقات التي لم يقل بها أحد.

الدليل الخامس: ان نفس هذه النقول التاريخية عن الأنبياء والأولياء وغيرهم تحتوي على مواعظ وحكم واستدلالات حقيقية، وغير ذلك، فيكون نقلها وحفظها جيلاً بعد جيل راجحاً وصحيحاً. لأنها مقدمة ما هو راجح وصحيح. بل واجبة في كثير من الأحيان.

---

[١] [سورة الأحزاب: الآية ٢١].

[٢] [دروس في علم الأصول للسيد محمد باقر الصدر: ج ١. ص ٦٢].

الدليل السادس: ان القرآن الكريم نفسه، اتخذ في كثير من آياته أسلوب القصة والنقل التاريخي. سواء عن الصالحين او الظالمين. فلو كان مثل هذا النقل حراماً او مرجوحاً، لم يفعله القرآن الكريم. وقد قال الله سبحانه فيه: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ﴾[1]. فهو الأولى بتطبيق تعاليم نفسه على نفسه. اذن، فنقل القصة جائز بل راجح وواجب في كثير من الأحيان.

ولكننا نلاحظ الآن ان هذه الأدلة الستة، وغيرها مما يمكن سردها، انما هي خاصة بالنقل التاريخي الصادق. وأما النقل التاريخي الكاذب، فهو حرام بطبيعة الحال، من حيث تحريم الكذب. كما ان بعض أشكال النقل التاريخي الصادق قد يكون حراماً، كما اذا ترتبت عليه مفسدة مهمة، كالخلاف بين مؤمنين او طائفتين او ضلال فرد او جماعة ونحو ذلك، هذا فضلاً عن القصة الوهمية او الكاذبة التي يترتب عليها أمثال ذلك من المفاسد.

أما القصة الوهمية التي لا يترتب عليها شيء من المفسدة، فهي التي ناقشنا في اندراجها في الموارد المحرمة، كما سبق. فتبقى فقهياً تحت الحكم بالجواز، ولا أقل باعتبار جريان أصالة البراءة. مع امكان الاستدلال بالسيرة والاجماع أيضاً على الجواز.

بل يمكن الاستدلال عليها بالقرآن الكريم نفسه، فيما اذا زعمنا كما مال اليه بعض المحدثين، من ان القرآن الكريم قد يروي قصصاً وهمية في سبيل انجاز أهداف اجتماعية وتربوية. فاذا كانت القصة الوهمية مرجوحة او حراماً لم يفعلها القرآن، فيكون فعله دالاً على الجواز.

الا ان هذا قابل للمناقشة من عدة جهات نذكر منها أمرين:

الأمر الأول: ان الدليل أضيق من المدعى. فان المدعى او المطلوب هنا هو القول فقهياً بجواز كل قصة وهمية. في حين هذا الدليل خاص بالقصص الوهمية التي يترتب عليها أثر اجتماعي او تربوي دون غيرها من القصص. ومن المعلوم ان القرآن الكريم لم يورد أية قصة بدون هدف جليل سواء كانت وهمية او واقعية.

---
[1] [سورة هود: الآية ٨٨].

اذن، تبقى القصص الوهمية الأخرى، خارجة عن هذا الدليل، كالتي لا هدف لها او تكون أهدافها تجارية او غير عقلائية، او حتى ظالمة واعتدائية، فانها لا تكون مندرجة في دليل الجواز.

الأمر الثاني: ان هذا الدليل متوقف على الزعم بأن القرآن الكريم قد روى قصصاً وهمية فعلاً. فان لم يكن كذلك لم تتم مقدمات هذا الدليل لأننا نريد استنتاج جواز القصة الوهمية من وجود أمثالها في القرآن، فان لم تكن موجودة هناك يكون هذا الاستنتاج باطلاً.

وهذا يفتح لنا باب الحديث عن أمر فرعي يندرج في فصل القصة الذي نتحدث فيه الآن. وهي شبهة مثارة في بعض المصادر، ولا ينبغي لنا الآن أن نتخلى عنها، بل يحسن بنا أن نطرقها ولو بإيجاز وذلك هي:

القصة في القرآن الكريم:

وذلك من ناحية احتمال أن تكون وهمية أحياناً، ومن المعلوم انه اذا أمكن في بعضها أن تكون وهمية أمكن في الجميع ذلك، ما لم يقم دليل خارجي تاريخي او عقلي على صدقها وصحتها. ولا أقل من العلم الاجمالي بأن بعض تلك القصص وهمية وخيالية، فتسقط كل القصص القرآنية عن امكان الاثبات التاريخي. وهذا في نفسه على خلاف الاجماع أكيداً كما سوف نشير. على انه لا يوجد لدينا مصدر تاريخي معتد به أقدم من القرآن الكريم.

وما يمكن أن يستدل به على امكان القصة الوهمية في القرآن الكريم عدة أمور:

الأمر الأول: ان المهم في القصة هو هدفها وهو في القرآن الكريم جهات العبرة والعظة او الموعظة. وليس المهم فيها منطوقها او مطابقتها للواقع. فاذا أنجزت القصة القرآنية هدفها، فقد نجحت، ولا حاجة بعد ذلك الى القول بمطابقتها للواقع.

الا ان هذا الكلام جزاف لا محالة، فان هدف القصة مهم ومطابقتها للواقع مهم أيضاً. وسيأتي الدليل على لزوم مطابقتها للواقع، فيتعين القول به.

وبتعبير آخر: ان نفس الهدف كما يمكن انجازه بقصة وهمية يمكن انجازه بقصة حقيقية. فلماذا يختار القرآن الكريم الفرد الأردأ من القصة، أعني الوهمية. بل يتعين عليه اختيار الحقيقية، لأنه هو الأفضل في كل المجالات.

الأمر الثاني: قوله تعالى ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[1]. يعني ان القرآن الكريم يحتوي على كل شيء على الاطلاق مما هو جيد او رديء في الكون كله. ومن تلك الأشياء: القصة الوهمية. اذن، فهو يحتوي عليها.

وجواب ذلك يكون من وجوه أهمها:

الوجه الأول: ان قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ يراد به الأمور التكوينية الحقيقية، ولا يراد به الأمور الكاذبة والوهمية لا محالة، والا لأمكن القول او تعين القول بوجود المحالات العقلية في القرآن الكريم كاجتماع النقيضين او شريك الباري. وهو غير محتمل. اذن، فمثل هذا النص لا يحتمل أن يكون شاملاً للقصة الوهمية.

الوجه الثاني: اننا لو تنزلنا وقبلنا وجود القصة الوهمية فيه، فهذا لا يعني ان قصصه الموجودة فيه وهمية. بل يمكن القول عندئذ بأن كل قصصه واقعية، وانما نوجه[2] القصة الوهمية في باطن القرآن لا في ظاهره، لأن كثيراً من الأشياء انما يكون وجودها القرآني كذلك. لوضوح عدم استيعاب ظاهر القرآن لكل الأشياء. ولا أقل من احتمال ذلك الدافع للاستدلال. بل هو المتعين على ما يأتي من الدليل على صحة القصص القرآنية المطابقة لظاهره.

الأمر الثالث: ان الشريعة أنزلت الى المكلفين من الخلق او البشر، وأما الله سبحانه وتعالى، فغير مكلف بالشريعة بطبيعة الحال فانه المطاع وليس هو المطيع. ومن هنا يمكن القول بامكان القصة الوهمية عليه، وان كانت كذباً. سبحانه وتعالى عما يشركون.

وجواب ذلك من عدة وجوه أهمها:

---

[1] [سورة الأنعام: الآية ٣٨].

[2] [لعل الصحيح (توجد) بدل (نوجه) فهو الأنسب بالسياق].

الوجه الأول: ان الكذب منفي عن الله سبحانه وتعالى مطلقاً، أعني في القرآن وغيره، بنص القرآن نفسه، حيث يقول: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً﴾[1]... أي قولاً.

الوجه الثاني: ان الكذب منفي عنه سبحانه بدليل العقل الذي ينفي عنه كل نقص كما هو مبحوث عنه في بحوث العقائد الاسلامية من (علم الكلام)[2]. وهذا معنى شامل للقرآن وغيره، بعد أن ثبت لدينا كمسلمين ان القرآن الكريم نازل منه سبحانه. ولا شك ان الكذب نقص مشين وقبيح عقلاً. بما في ذلك القصة الوهمية. وان قلنا فيما سبق انها ليست كذباً بالنسبة الى العرف الاجتماعي البشري. فانها على أي حال نقص يجلُّ عنه مقام الله سبحانه وتعالى.

وببطلان الأدلة على جواز او امكان القصة الوهمية في القرآن الكريم، يتمهد الدليل على لزوم وتعين أن تكون قصصه كلها حقيقية صادقة. وذلك من عدة أمور أهمها:

الأمر الأول: انه بعد ان ثبت استحالة كون القصة في القرآن كاذبة او موهومة، تعين كونها صادقة وصحيحة، لوجود التقابل بين الكذب والصدق. فاذا انتفى أحدهما ثبت الآخر.

نعم، لهما ضد ثالث وهو السكوت. الا ان السكوت ضد الكلام. والقرآن من سنخ الكلام وليس سكوتاً. واذا لاحظنا الكلام، كان أمره دائراً بين الصدق والكذب، كما هو الحال في كل (خبر). ولا مورد للسكوت فيه. فاذا استحال الكذب تعين الصدق وهو المطلوب.

الأمر الثاني: قال الله سبحانه في كتابه الكريم: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً﴾، فهو يشهد بصدق كل ما قاله هو سبحانه وتعالى. من وحي وقرآن ونحو ذلك، فيتعين كون القرآن صادقاً.

---

[1] [سورة النساء: الآية ١٢٢].

[2] [المسلك في أصول الدين المحقق الحلي: ص ٤٢ وما بعدها، ص ٨٩ وما بعدها. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (قسم الالهيات): ص ٣٤، ص ٥٧ وما بعدها].

فان قيل: ان الكلام الآن في وجود الوهم في القرآن الكريم فكيف نستدل بآياته على ذلك. اذ لعل هذه الآية الكريمة موهومة أيضاً.

قلنا: كلا. فان الكلام ليس الا عن مطابقة القصص القرآنية للواقع التاريخي او كونها وهمية. وأما وجود الوهم في غير ذلك من آيات القرآن الكريم، فهو خارج عن هذا البحث. وينبغي أن نأخذ مسلماً بصفتنا مسلمين ان كل ما يقوله القرآن الكريم فهو حق.

ومن المعلوم ان قوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً﴾ ليس من القصص القرآني. فيتعين صدقه. فيتم الدليل.

الأمر الثالث: انه ثبت في (علم الأصول)[1] ان ظاهر القرآن حجة. ولا شك ان ظاهر القرآن في قصصه هو مطابقتها للواقع، فتتعين حجيتها من هذه الناحية، ويلزم الإيمان بمطابقتها.

الأمر الرابع: ان القرآن يشهد في عدد معتد به من آياته بمطابقة قصصه للواقع التاريخي. مثل قوله: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ﴾[2]. وقوله: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾[3]. ولا شك ان أحسن القصص هي الواقعية وليس الوهمية.

وكذلك قوله: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى﴾[4]. أي خبره وقصته، التي حدثت فعلاً. وقوله: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ﴾[6]. وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾[7]، الى غير ذلك من أساليب

---

[1] [فوائد الأصول للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني: ج ٣. ص ١٣٤. أصول الفقه للشيخ المظفر: ج ٣.ص ١٥٢].

[2] [سورة يوسف: الآية ١١١].

[3] [سورة يوسف: الآية ٣].

[4] [سورة طه: الآية ٩].

[5] [سورة ص: الآية ٢١].

[6] [سورة القلم: الآية ٤٨].

[7] [سورة الكهف: الآية ١٣].

البيان القرآني.

وشهادة القرآن بصحة قصصه، ليست من القصص لكي نحتمل دخول الوهم فيها، كما سبق أن أشرنا، بل يجب أن نأخذ هذه النصوص مسلمة الصحة.

الأمر الخامس: ان القصة الوهمية تعتبر كذباً، وان قلنا ان هذا النوع من الكذب ليس بمحرم. الا انه نقص. والله تعالى يجل عن النقص بكل أشكاله. فيتعين عدم وجود الوهم في قصص القرآن.

وقد يخطر في البال: ان ما ثبت في (علم الكلام) هو عدم وجود النقص في ذاته سبحانه وتعالى، باعتبار منافاته مع صفة (واجب الوجود) الثابتة له سبحانه. وهذا غير وجود النقص في أفعاله فانه مما لم يثبت عدم النقص فيها. بل المشاهد من قبل الجميع وجود النقصان في الخلق عموماً. والخلق من فعل الله سبحانه. اذن، ففعل الله يمكن أن يكون ناقصاً، ولا شك ان كلام الله من فعله وليس عين ذاته، فلا يشمله دليل الاستحالة المشار اليه.

وجواب ذلك: ان دليل عدم النقص، كما هو شامل لذاته المقدسة جل جلاله، كذلك هو شامل لأفعاله سبحانه. لأن أفعاله ان كانت ناقصة لزم النقص في ذاته سبحانه[1].

وملخص الدليل على ذلك: ان النقص الذي يوجده الله سبحانه وتعالى في خلقه لا يخلو من احتمالات كلها باطلة:

أولاً: انه جاهل بكونه نقصاً ويتخيل كونه كمالاً.

ثانياً: انه عاجز عن ايجاد الكامل وترك الناقص.

ثالثاً: انه محتاج في ذاته لايجاد الناقص فهو يوجده لحاجته اليه.

رابعاً: انه مجبور على ايجاد الناقص وترك الكامل.

وحيث ان كل هذه الاحتمالات باطلة. اذن، يتعين ايجاد الكامل في أفعاله وأقواله. لأنه هو مقتضى الحكمة اللامتناهية والقدرة اللامتناهية.

---

[1] [انظر المصادر في الهامش رقم ٢. ص ١٣٠ من الكتاب].

فان قيل: فكيف نفسر ما أشرنا اليه من وجود النقص فعلاً في الخلقة الموجودة، وهل وجود الشيء الا دليل امكانه؟ ولو كان ممتنعاً لما كان موجوداً.

قلنا: كلا، ليس في الخلقة أي نقص. وانما يمكن أن نفسر هذه الظواهر المشهودة بعدة أمور، مضافاً الى أمور لا يعلمها الا بارئها:

الأمر الأول: اننا نتوهم النقص لرغبتنا بخلافه فنحن نرغب بالغنى فنتخيل كون الفقر نقصاً. ونرغب بالصحة فنجد ان المرض نقص، وهكذا. فانما نتخيل النقص لأنه على خلاف الرغبة والمطلوب من قبل أنفسنا الأمارة بالسوء لا أكثر ولا أقل.

الأمر الثاني: ان عدداً من هذه الأمور التي نحسبها من النقائص هي مطابقة للعدل، فلو كانت على خلاف ذلك لما كانت عدلاً. والله سبحانه عادل **﴿وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أحداً﴾**[1].

وأوضح أسباب الالتفات الى كونه عدلاً كونه من العقوبات المعجلة على ذنوب ومعاصي ارتكبها عدد من الناس. أعني العقاب في الدنيا قبل الآخرة.

الأمر الثالث: ان عدداً من هذه الأمور التي نحسبها من النقائص، انما هي مطابقة للحكمة، أي للأهداف المتوخاة من خلالها، فلو كانت على خلاف ذلك لكانت على خلاف الحكمة، مع انه يستحيل أن يتصرف الحكيم على خلاف حكمته.

وأوضح أسباب الالتفات الى كونه حكمة، كونه مناسباً مع مستوى الفرد صاحب العلاقة. بل الأمر كما قيل: ليس في الامكان خير مما كان. وكذلك ما ورد[2] بما مضمونه عن الله سبحانه: انه رب فقير لو أغنيته لظلم نفسه. ورب مريض لو صححت جسمه لظلم نفسه وأدى ذلك الى عصيانه وكفره. وهكذا.

الأمر الرابع: ان عدداً من هذه الأمور التي تحسبها من النقائص، انما هي مطابقة مع موضوعاتها، لأن الموضوع الناقص او المحدود، لا يحتمل العطاء غير

---

[1] [سورة الكهف: الآية ٤٩].

[2] [أمالي الشيخ الطوسي: ص ١٦٦. المجلس ٦. الحديث ٣٠].

المحدود. و ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]. فيتعين أن يكون عطاء المحدود محدوداً.

وكون الموضوع محدوداً ليس نقصاً حقيقياً، وان كان نقصاً عن الكمال اللامتناهي، بل المحدودية متعينة في كل الخلق. لأن اللامتناهي هو الله سبحانه الخالق العظيم. وأما ما سواه فهو محدود ناقص. الا ان هذا النقص ليس هو محل الإشكال. بل هو النقص الآخر بحيث يكون الموضوع غير موافق للمعقول او للعدل او الحكمة. وقد عرفنا الآن استحالة وجوده.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ٢٨٦].

فصل
الذمي

هل فكرت بهذا الاصطلاح الموجود في الفقه الاسلامي. ومتى يكون الإنسان ذمياً، وما هي حقوق وواجبات الذمي في المجتمع المسلم؟

فهذا ونحوه، ما نحاول إيضاحه خلال هذا الفصل.

لا يكون الذمي الا كافراً كتابياً. أما كونه كافراً فلأنه ليس بمسلم. وأما كونه كتابياً، فلأنه من أحد الأديان الكتابية، وهي الأديان السماوية التي أنزلت عليها الكتب السماوية، والمقدار المتيقن انطباقه على هذا الاسم هو دين اليهود ودين النصارى. ومن ثم فاليهود والنصارى كتابيين يقيناً. والقرآن واضح بانزال كتاب التوراة على نبي اليهود موسى بن عمران عليه السلام، وانزال كتاب الانجيل على نبي النصارى عيسى بن مريم المسيح عليه السلام.

وهناك اثنان من الأديان، قال عنهما الفقهاء ان لهما شبهة كتاب. يعني احتمال وجود كتاب منقرض وتالف خلال الأجيال. ومن هنا اختلفوا حيث ألحقهم بعضهم بحكم أهل الكتاب وبعضهم نفاهم عنه[1]. وقد نفيناه وليس الآن مجال بحثه.

وأهل الكتاب لهم عدة أحكام في الشريعة نذكر أهمها مختصراً:

أولاً: طهارة أهل الكتاب او نجاستهم حيث ذهب الأكثر الى نجاستهم وقلنا مع بعض الفقهاء الآخرين، بطهارتهم[2].

ثانياً: الزواج مع أهل الكتاب، حيث قال المشهور بمنعه وخاصة اذا كان

---

[1] [المقنعة للشيخ المفيد: الباب ٣٠. ص ٢٧٠. جواهر الكلام: ج ٢١. ص ٢٢٧ وما بعدها].

[2] [الحدائق الناضرة للمحقق البحراني: ج ٥. ص ١٦٢. مستند الشيعة للنراقي: ج ١. ص ١٩٢].

بالعقد الدائم. وذهبنا مع خلاف المشهور الى المنع[(١)].

ثالثاً: طعام أهل الكتاب، كما قال الله سبحانه: ﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ**﴾[(٢)]. فهل هو خصوص الحنطة والشعير او يشمل اللحم المذبوح، اختلف الفقهاء في ذلك أيضاً[(٣)].

رابعاً: صلاحية الكتابيين الى شرائط الذمة دون غيرهم من المشركين. فان سائر المشركين مخيرون بين القتل والاسلام، وأما الكتابيون فمخيرون بين الاسلام والقتل وقبول شرائط الذمة، كما سيأتي شرحها. وبذلك اكتسبوا مزية اسلامية افضل من سائر الكفار جميعاً. وهذه المزية اجماعية بين الفقهاء ومتواترة في الأخبار، وثابتة بين الفريقين[(٤)].

خامساً: ان هناك دية في قتل الكتابي عمداً او خطأ، بخلاف سائر الكفار والمشركين، فانه لا دية في قتلهم، والسر في ذلك هو قبول الذمي بشرائط الذمة، فيكون من نتائج ذلك كون قتله محرماً. ويكون من نتائجه ان عليه الدية.

ودية الذمي وان اختلفت عن دية المسلم، كما اختلف دينه، الا انه مع ذلك له المزية على سائر المشركين في ذلك.

فهذه أهم الأحكام التي اهتم بها الفقهاء في صدد الكتابيين، وقد عقدنا هذا الفصل لخصوص الحديث عن شرائط الذمة، التي يكون بها الكتابي ذمياً.

شرائط الذمة:

عندما يسيطر المجتمع المسلم على مجتمع كتابي، ويدخل تحت سيطرته

---

(١) [مسالك الأفهام: ج ٧. ص ٣٥٨. جواهر الكلام: ج ٣٠. ص ٢٨ وما بعدها. ولعل كلمة (خلاف) التي في المتن زائدة].

(٢) [سورة المائدة: الآية ٥].

(٣) [ذبائح أهل الكتاب للشيخ المفيد: ص ٢٦. الخلاف للشيخ الطوسي: ج ٦. ص ٢٣. مجمع الفائدة للمحقق الاردبيلي: ج ١١. ص ٦٩ وما بعدها].

(٤) [انظر المصادر في الهامش رقم ١ في الصفحة السابقة].

وسلطته، فانه تبدأ المحادثات فوراً من أجل اقرار شرائط الذمة بين الطرفين. تجنباً من قبل كلا المجتمعين عما سيحدث من القتل واراقة الدماء.

لأن الخيار النظري انما هو بين ثلاثة أمور: الاسلام او القتل او قبول شرائط الذمة. فبعد تجنب احتمال القتل يكون كلا الاحتمالين الآخرين حقناً للدم من ناحية، وشكلاً من أشكال النصر للاسلام والمسلمين أيضاً. سواء اختار المجتمع الكتابي دين الاسلام او اختار شرائط الذمة.

وننقل فيما يلي ما قلناه بهذا الصدد في كتابنا (منهج الصالحين)[1] ثم نعلق عليه، بما هو المناسب مع هذا الكتاب.

قلنا ان شرائط الذمة ستة:

الأول: الموافقة على دفع الجزية.

الثاني: ان لا يفعلوا ما ينافي الأمان ضد المسلمين، مثل العزم على حرب المسلمين او امداد المشركين بالمال والسلاح.

الثالث: ان لا يؤذوا المسلمين كالزنا بنسائهم واللواط بصبيانهم والسرقة لأموالهم، وايواء عين المشركين ضدهم.

الرابع: ان لا يتظاهروا بالمنكرات، كشرب الخمر والزنا وأكل لحم الخنزير ونكاح المحارم. ومن ذلك أن يحدثوا كنيسة جديدة او بيعة. او يضربوا ناقوساً. وما شاكل ذلك.

الخامس: أن يجري عليهم أحكام المسلمين من ناحيتي الولاية والقضاء.

السادس: ان لا يربوا أولادهم بالمنع عن معرفة الدين الاسلامي ولا غير أولادهم ممن يريد ذلك. بل يجب عليهم اعطاؤهم الحرية والاختيار في الدين كمطالعة الكتب الاسلامية وحضور مجالس المسلمين ونحو ذلك. فانهم بطبيعة الحال سوف يختارون الطريقة الموافقة للفطرة وهي الاسلام. كما ان الدين الاسلامي أعمق وأوضح في العقل مما سواه.

فلو اشترطت عليهم هذه الشرائط او غيرها، وجب على الكفار الالتزام بها،

---

[1] انظر: ج ٢. ص ٢٤٣ وما بعدها.

وان اخلوا بها مع الشرط، فقد أخلوا بالذمة وخرجوا عن ذمة الاسلام. وأما الشرطان الأولان فحاصلان على كل حال. بمعنى انهم يخرجون عن الذمة بنقضهما او أحدهما ولو لم يشترطا بصراحة في العهد.

وطرف الذمة من المسلمين هو الإمام او نائبه وهو المشرف الرئيسي على تطبيق الشروط. وطرفها الآخر هم أهل الكتاب من النصارى واليهود والمجوس دون غيرهم. بل لا يخلو الحاق المجوس من إشكال، فضلاً عن الصابئة. ونتيجتها انهم اذا التزموا بالشروط يرتفع عنهم القتال والاستعباد ويقرون على أديانهم. ويسمح لهم بالسكنى في دار الاسلام آمنين على أنفسهم وأموالهم. بل يجب ضمان الدفاع عنهم اذا اعتدى عليهم معتد. فان هذا هو معنى دخولهم في ذمة الاسلام، كما يجب عليهم أن يدافعوا عن المسلمين لو حصل الاعتداء عليهم. ولكن لو تركوا ذلك فقط، لم يخلو بشرائط الذمة. ما لم يكن مشترطاً عليهم في العهد الأصلي.

وقلنا[١] هناك أيضاً: أحكام الذمة وشرائطها مشروعة عندما يكون الحرب والجهاد مشروعاً، هجوماً او دفاعاً، وأما بدونه فلا. ومنه يظهر انه ليس في أيامنا هذه من الكفار ممن هو من أهل الذمة لعدم تحقق هذه الشرائط ولا تلك.

وفي مسألة أخرى قلنا[٢]: لا يجوز لأهل الذمة إحداث الكنائس والبيع والصوامع والأديرة وبيوت النيران في بلاد الاسلام، والبلاد الداخلة في ذمة الاسلام. واذا أحدثوها خرجوا عن الذمة، فلا أمان لهم بعد ذلك. هذا اذا اشترط عدم احداثها في ضمن العقد وهو العهد الأصلي. وأما اذا لم يشترط لم يخرجوا منها. لكن لولي الأمر هدمها اذا رأى فيها مصلحة ملزمة.

وأما اذا كانت هذه الأمور موجودة قبل الفتح. فأما أن يشترط ازالتها في العهد الأصلي او لا. فان اشترط وجب ازالتها وان رفضوا خرجوا عن العهد. وان اشترطوا استمرارها وجب الالتزام لهم. وان لم يشترطوا شيئاً، فان كان بقاؤها

---

[١] المصدر السابق: ص ٣٤٥.

[٢] المصدر: ص ٣٤٧.

منافياً مظاهر الاسلام وشوكته، فعلى ولي الأمر هدمها وازالتها. والا فلا مانع من اقرارهم عليها.

أقول: وأما الجزية الموضوعة على المجتمع الكتابي، والتي تمثل الشرط الأول والأساسي في عهد الذمة، فهي لها جهات ثلاثة:

أولاً: من حيث توزيعها على الرؤوس او الأشخاص.

ثانياً: من حيث تقدير كميتها ونوعيتها.

ثالثاً: من حيث تقسيطها وتوزيعها على الزمان.

أما عن الأول فقد قلنا [١] في المصدر المشار اليه:

وضع الجزية على الرجال البالغين، وكل من يتجدد بلوغه منهم متعين سواء كان حراً ام عبداً، سفيهاً ام رشيداً، غنياً ام فقيراً، وأما وضعها على النساء والأطفال والمجانين، فهو ـ على الأقوى ـ موكول الى تشخيص الإمام او نائبه للمصلحة.

وأما عن الثاني فقد قلنا[٢]:

لا تقدير لمقدار الجزية، بل أمرها الى الإمام او نائبه فان ذكرها في أصل المعاهدة لم يجز تعديه. وأما لو أطلق كان له أن يعين ما شاء. ولا يشترط تساوي الجزية لكل أفراد المجتمع، بل يمكن اختلافها، حسب ما يرى الإمام المصلحة فيه.

وأما عن الثالث فقد قلنا[٣]:

لا تقدير لزمان الجزية، بل أمرها موكول الى الإمام او نائبه من ناحيتين:

الناحية الأولى: استمرار دفعها لسنوات محدودة او مطلقاً.

الناحية الثانية: تقدير المدة بين أقساطها، كشهر او ستة أشهر او سنة او أكثر، وان كان الأشهر والأفضل والأحوط تحديد العام الواحد.

واذا أسلم الذمي قبل نهاية الحول او بعدها وقبل الأداء، سقطت الجزية عنه.

---

[١] المصدر: ص ٣٤٦.

[٢] المصدر والصفحة.

[٣] المصدر والصفحة.

الاستنتاج الفقهي:

وعلى أي حال، يمكن أن يستنتج من هذا الاتجاه الفقهي عدة أمور:

الأمر الأول: ان المجتمع المسلم انما يستطيع أن يفرض هذه الشرائط، اذا حصل على السيطرة الكاملة على المجتمع الكافر، وكان الكفار مغلوبين تماماً، كما يفترض الفقهاء حصوله دائماً. باعتبار ان الجانب المسلم يمثل(الله سبحانه) وكل من يمثل الله لا يخيب. او باعتبار ان الجانب المسلم متمحض في التوكل على الله سبحانه وكل من كان كذلك لا يخيب. او باعتبار ان الجانب المسلم أقوى عاطفة وأشجع قلباً من الجانب الكافر، وكل من كان كذلك لا يخيب ولا يفر.

وفي الكتاب الكريم ما يدل على ذلك، منها قوله تعالى: **﴿لأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ﴾**[1]. وفي آية أخرى: **﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾**[2]. لأنهم انما يدافعون عن دنياهم، وانما يدافع المسلمون عن آخرتهم ودينهم. فهدفهم أعمق وأدق وأكثر عدلاً وشمولاً، فيكون الفوز لهم دائماً.

ومن هنا لم يفترض الفقهاء بالجيش الاسلامي الاندحار او الفرار. ولا توجد مسألة في (كتاب الجهاد) تعطي الفتوى بأن الحكم عندئذ ماذا سوف يكون. كأن هذا الاحتمال غير معقول في نظرهم اطلاقاً، بل الجيش المسلم منتصر ومتقدم لا محالة.

وهذا صحيح تماماً في الجيش المتكامل دنيوياً وأخروياً. أعني أن يكون شعوره الديني وطاعته لله بكل أفراده او أغلبهم، متكاملة وصحيحة.

أما اذا كانوا مجموعة من الناس العصاة والمصلحيين والمقصرين تجاه الله سبحانه وتجاه دينه، كما هم غير مدركين لهدفهم الدنيوي فضلاً عن الأخروي. وانما تقدموا مثل هذا التقدم لمجرد اطاعة الحكم الشرعي او لأهداف دنيوية خالصة، فمثل هذا الجيش لا يوجد أي ضمان لفوزه وانتصاره.

ويوجد في الكتاب الكريم ما يدل على ذلك أيضاً وهو قوله سبحانه: **﴿أن**

---

[1] [سورة الحشر: الآية ١٣].

[2] [سورة الحشر: الآية ١٤].

تنصُرُوا اللّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾[1]. وهذا يعني ان الخطوة الأولى من العبد والثانية من الرب. فيجب أولاً: أن يكون العبد ناصراً لله سبحانه لكي يكون الله ناصراً له. ولا ولن يكون العبد كذلك اذا كان ناقصاً في فهمه للهدف او في اطاعته للدين.

الأمر الثاني: ان شرائط الذمة لا يتعين فيها الا اثنان، وهما الشرطان الأولان من الشرائط الستة السابقة، وأما الشرائط الأخرى، فيتبع في تعيينها وزيادتها ونقصها، وضع المجتمع الفعلي، والمصلحة الوقتية عند وضع الشروط.

وانما ذكر الفقهاء هذه الشروط كنماذج للشرائط التي تكون غالباً موافقة مع المصلحة العامة.

الأمر الثالث: قد يقال: انه اذا كان المجتمع الكافر ساقطاً بيد المسلمين وخاضعاً لهم، فما الحاجة الى وضع الشروط؟ وهي لا تزيد بهم عن الحال الذي هم فيه. نعم، لو كان فيهم بقية من القوة المحتملة للضرر بالاسلام، كانت الحاجة الى الشروط ملحة عندئذ.

وجواب ذلك: ان الحاجة الى هذه الشروط موجودة على أي حال، لعدة أمور نذكر أهمها:

أولاً: تحديد وفهم ما ينبغي العمل عليه تجاه المجتمع الكافر بصيغة محددة لا غبار عليها. من حيث ان الاجمال والتشويش في الفكرة من هذه الناحية يحدث مضاعفات غير محمودة. أوضحها استغلال بعض الأطراف مصالحه الشخصية في العلاقة مع ذلك المجتمع.

ثانياً: دفع احتمال تجدد القوة والمكر داخل المجتمع الكافر ضد المسلمين. فانهم وان كانوا خاضعين وقتياً، الا ان ذلك قد لا يستمر طويلاً، الا برقابة وحذر واضحين.

ثالثاً: تحديد الحال الذي يكون المجتمع الكافر داخلاً تحت ذمة الاسلام بحيث يجب علينا حفظه بل الدفاع عنه كما سبق. من الحال الذي يكون به ذلك المجتمع

---

[1] [سورة محمد: الآية ٧].

خارجاً عن ذمة الاسلام ويجب محاربته والقضاء عليه.

وادراك ذلك أمر حدي ومصيري، ولا يمكن اهماله، ومع اهماله لا يكون أي شيء قابلاً للتحديد بعد ذلك. اذن، فهذه الشروط هي التي تكون حداً لذلك.

الأمر الرابع: انه قد يقال: ان الشخص الذي يعتبر نفسه او يعتبره المجتمع الكافر قائداً له او ملكاً عليه ونحو ذلك، ليس له ولاية شرعية على المجتمع من وجهة النظر الاسلامية، فكيف يستطيع أن يعطي العهد نيابة عنه؟ وكيف يجوز للمجتمع المسلم او إمامه أن يرضى بمثل هذا الشخص طرفاً في المعاهدة؟

وهذا ما سبق ان أجبنا عنه في (كتاب الصلح)[1] من كتابنا هذا وقلنا بامكان ذلك، ولو باعتبار رضاء الولي العام المسلم بذلك الطرف[2]. الأمر الذي يجعله حجة بينه وبين الله. ومثلنا له بأمثلة عديدة، فراجع.

الأمر الخامس: ان المجتمع الكتابي بعد قبوله لشروط الذمة يجب حفظ نفوسه وأمواله عن اعتداء المسلمين وغيرهم أفراداً كانوا او جماعات. كما يقر على دينه وطقوسه وعاداته. وتكون له حرية نسبية من هذه الجهة. وقد سبق في الشروط ما يحدد حريته في ذلك.

ومن أوضح تطبيقات ذلك: ان الاعلام المسلم يكون منتشراً، في حين لا يجوز انتشار الاعلام الكافر بحيث يصبح سبباً لضرر الفرد المسلم او المجتمع المسلم او ارتداد بعض المسلمين عن دينهم، او منع تربية الأطفال غير المسلمين عن التربية الاسلامية، كما سبق فضلاً عن تربية الأطفال المسلمين أنفسهم.

الأمر السادس: انه من نتائج قبول هذه الشرائط، امكان اختلاط أفراد المجتمعين المسلم والكافر ببعضهم البعض، اختلاطاً غير محدود، من جميع الجهات المنظورة والجائزة في الشرع الاسلامي. وخاصة اذا قلنا بطهارة أهل الكتاب، كما هو مختار المؤلف فقهياً[3]، وقلنا بجواز التزاوج معهم، كما عليه جملة من

---

[1] انظر ما وراء الفقه: ج ٥. ص ١١١ وما بعدها.

[2] المصدر: ص ١١٢ .

[3] [انظر منهج الصالحين : ج ١. ص ١٤٥. المسألة ٤٩٦].

الفقهاء[1]. فسوف يكون الاختلاط كاملاً من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والأسرية كذلك.

الأمر السابع: ان كل شخص دخل في الاسلام منهم سقطت عنه الجزية بل خرج تماماً عن صفته طرفاً للعهد الأصلي بكل شروطه. فقد كان بصفته أحد الكفار له ما لهم وعليه ما عليهم. والآن أصبح أخاً في الاسلام وفرداً من المسلمين له ما للمسلمين وعليه ما عليهم. في حين ان هذه الشروط فرضت على الكفار لا على المسلمين. اذن، فبعد دخوله في الاسلام لا يفرض عليه شيء منها.

الأمر الثامن: ان فرض الجزية على المجتمع الكتابي، وهو أوضح شرائط الذمة وأوضح الموارد التي تخل بهذه الشرائط مع عصيانها.

هذا الفرض هو من ضروريات الدين، ونص الكتاب الكريم. يمكن أن نفهم له المصالح التالية، بالرغم من ان المصالح في الأحكام الالهية منوطة بالحكمة الالهية نفسها، الا اننا يمكن أن ندرك منها ما يلي:

أولاً: دعم الاقتصاد في المجتمع المسلم أفراداً وجماعات، من حيث ان هذه الأموال التي تجتمع بالجزية أموال طائلة، يمكن استخدامها باخلاص او توزيعها لقضاء كثير من الحاجات الخاصة والعامة.

ثانياً: اظهار عزة الاسلام وهيمنته على الجانب الكافر، من حيث يشعر الجانب الآخر بالذلة والتصاغر أمام تلك العزة والهيمنة. وهذا منصوص في القرآن الكريم قال الله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[2]. وقال جل جلاله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾[3]. وقوله: ﴿لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ يعني لما نزل قبله من الكتب السماوية. وهي كتب (أهل الكتاب) و (الذميين).

---

[1] [الحدائق الناضرة للمحقق البحراني: ج ٢٤. ص ٣ وما بعدها. جواهر الكلام: ج ٣٠. ص ٣١ وما بعدها].

[2] [سورة التوبة: الآية ٢٩].

[3] [سورة المائدة: الآية ٤٨].

ثالثاً: جعل حد أساسي في المصالحة او المحاربة مع المجتمع الكتابي. وذلك عند دفعه او عدم دفعه للجزية.

ومن الصحيح ان عدم التزامه بسائر الشروط يكون سبباً لنقضها وانتفاء الصلح. الا ان للجزية الأثر الأهم في ذلك، لأنها الجزء الأهم في نظر الاسلام من كل تلك الشروط.

هذا، ولا يوجد نص في الشريعة ينافي صرف هذه الأموال او بعضاً منها على المجتمع الكتابي نفسه. فان المهم فيها هو صرفها في مصلحة الدين وبأمر إمام المسلمين. ويمكن أن يكون ذلك في صرفها في المجتمع المسلم كما يمكن أن يكون في صرفها في المجتمع الكتابي او في أية وجهة أخرى.

الأمر التاسع: كانت الفقرة الخامسة من العهد: أن تجري عليهم (يعني أهل الكتاب) أحكام المسلمين من ناحية الولاية والقضاء.

أقول: انه يمكن تقسيم أحكام المسلمين من هذه الناحية الى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الفتوى او الحكم الشرعي في (فروع الدين) كأحكام الصلاة والزكاة وغيرها. وهذا لا يحتمل شموله للكتابيين قسراً. بعد الذي سمعناه من الشريعة من امكان اقرارهم على دينهم. ما لم يدخلوا طواعية في الاسلام أفراداً او جماعات.

بل ان ذاك غير خاص (بفروع الدين) بل شامل حتى (لأصول الدين) فان الكتابيين يختلفون عن المسلمين في عدد منها. وان كان بعضها متفقاً عليه كالتوحيد ويوم القيامة.

القسم الثاني: القضاء. وهو الفصل بين المتخاصمين.

فان مقتضى القاعدة الأولية المنصوصة في القرآن، هو أن يكون القاضي المسلم مخير بين الحكم بين المتخاصمين الكتابيين بحكم الاسلام او تركهم يترافعون الى قضائهم ليحكموا بأحكام دينهم نفسه. وهذا من أشكال الحرية التي تمنح لهم في ظل الاسلام. قال الله تعالى: **﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئاً﴾**[1].

---

[1] [سورة المائدة: الآية ٤٢].

الا ان الاعراض عنهم، لا يعني التحويل الفعلي على قضائهم او الاعتراف بأحكام دينهم. بل الاعتماد على انهم يفعلون ذلك تلقائياً. بدون توجيه اسلامي.

كما لا يعني تنصيب قضاة غير مسلمين من قبل إمام المسلمين. حتى وان كان لأجل الحكم بين الكفار أنفسهم.

كما لا يعني أيضاً تعين ذلك ولزومه على إمام المسلمين، بل له أن يختار القضاء الاسلامي فيهم. كما له أن يشترط ذلك في العهد الأصلي. واذا تم هذا الشرط فليس له أن يعرض عنهم بعد ذلك، بل يتعين عليه وعليهم الرضا والتسليم للقضاء الاسلامي.

القسم الثالث: الولاية للولي العام المسلم. فان حكمه بالولاية نافذ في المجتمع المسلم بمقدار ما دل عليه الدليل المعتبر شرعاً. فكذلك سيكون نافذاً في المجتمع الذمي تماماً. ولا يجوز لهم رفض أحكامه تلك. بل تكون ألزم عليهم من أحكام الحكام المجانسين لهم في الدين. لأن حكم الولي العام نافذ عليهم وعلى حكامهم أيضاً.

الأمر العاشر: أن تعيين المسؤولين المشرفين على ادارة وحكم المجتمع الكتابي. هل يجب أن يكونوا من المسلمين ام يمكن أن يكونوا من الكتابيين أيضاً.

ان ذلك غير منصوص بوضوح في كلام الفقهاء، لأنه لم ينزل الى حيز التطبيق خلال الأجيال الاسلامية حتى الآن. ومن هنا قد يغفل الفقهاء عن التفكير فيه.

الا ان ذلك يمكن تقسيمه الى عدة مراحل:

المرحلة الأولى: تعيين مسؤولين مسلمين على المجتمع الكتابي، كما ان المسؤول الأهم والأكبر مسلم أيضاً. وهو الإمام او نائبه. وهذا ما يميل اليه مشهور الفقهاء ارتكازاً، واذا اقتضته المصلحة الاسلامية فلا يجوز تجاوزه الى غيره، قطعاً. كما لو لم يكن هناك فرد صالح من غير المسلمين لهذه المهمة، او كان كلهم متعصبون ضد المسلمين.

المرحلة الثانية: تعيين مسؤولين على أي مجتمع كافر، من الكفار أنفسهم، الا انهم على غير دينهم، كتعيين اليهود على النصارى او النصارى على اليهود، في

المجتمع المنغلق او المتمحض في إحدى الديانتين فهذا مما لا يجوز قطعاً وخاصة مع احتمال المفسدة على المسلمين او على المجتمع الذي يتم فيه التعيين.

المرحلة الثالثة: تعيين مسؤولين على المجتمع الكتابي منه، يعني من نفس المنطقة وبنفس الدين. وهذا لا إشكال فيه مع احراز أن يكون المسؤول مطبقاً لأحكام الاسلام وغير مضر بمصلحة مجتمعه ومجتمع المسلمين معاً.

نعم، تصرفه هناك بالقضاء والولاية، لا يخلو من إشكال، لاشتراط الاسلام في كل ذلك، وأما من يكون كافراً او ذمياً فلا يمكن أن يكون قاضياً او والياً. فهذا ما يميل اليه المشهور أكيداً. الا انه على أي حال موكول الى اجتهاد الولي الاسلامي العام نفسه. والى تشخيصه للمصلحة. فقد يكون في نظره اعطاء بعض الصلاحيات لأمثال هؤلاء المسؤولين، لأجل حفظ المصالح العامة على أي حال.

ولا شك اننا خلال الكلام في هذا الفصل لم نف بأحكام وتفاصيل الذمة كلها، الا اننا ينبغي أن نكتفي منها بهذا المقدار. ويمكن للقارئ الكريم أن يرجع بالأمور الأخرى الى فطنته والى المصادر الفقهية الأخرى. والحمد لله رب العالمين.

فصل
التوبة فقهياً

للتوبة جانبان أخلاقي وفقهي، وليس أحدهما معزولاً عن الآخر حقيقة، ولكنه معزول عنه وظيفة، يعني من حيث وجهة النظر المنظورة في الأخلاق تارة وفي الفقه أخرى.

ونحن هنا ينبغي أولاً أن نحيط علماً بمعنى التوبة وحقيقتها أولاً، ثم نتوفر لمعرفة حكمها الفقهي. والجانب الأخلاقي للتوبة هو الذي يعطي للتوبة معناها الحقيقي. واذا تم ذلك شملها الحكم الفقهي، فمن هنا نعرف ان الجانب الأخلاقي أسبق رتبة في هذه الناحية من الجانب الفقهي.

وينبغي لنا أولاً ان نأخذها من الناحية اللغوية:

قال ابن منظور[1]: أصل تاب عاد الى الله ورجع وأناب. وتاب الله عليه أي عاد عليه بالمغفرة. وقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً﴾ أي عودوا الى طاعته وأنيبوا اليه.

أقول: فيكون الأصل في تاب (المثناة) أن تكون بمعنى ثاب (المثلثة) بمعنى رجع او عاد. كل ما في الأمر ان الرجوع والعودة تستعمل في الجانب المادي من المكان. وأما التوب والثوب فيستعمل للجانب المعنوي، مع فرق بينهما بأن الثوب يستعمل للجانب العاطفي، يقال: ثاب الى الهدوء يعني من حزن او غضب او تعب ونحوها. والتوب يستعمل للجانب الأخلاقي او المسؤولية تجاه الغير من ناحية ما اقترف من مظالم او ذنوب. وكلها تحتوي على جانب العودة من ناحية معنوية. مثل العودة من

---

[1] انظر لسان العرب. [ج ١. ص ٢٣٣].

الهياج الى الهدوء ومن الظلم الى العدل.

وهذا يحتوي ضمناً على اعتبار ان الأصل في الإنسان هو الجانب الصالح، وليس الجانب الآخر الا عارضاً مؤقتاً. فلو صدر الظلم من الفرد كان على خلاف طبعه. وفيه بعد عن أصله. فاذا تاب ورجع الى العدل، كان راجعاً الى طبعه الأصلي وخلقته الأولى. وهي الفطرة الحقة التي خلق الله الإنسان فيها.

ومن هنا قالوا في اللغة[1]: التوبة الرجوع من الذنب. وفي الحديث الندم توبة. والتوب مثله. وقال الأخفش: التوب جمع توبة. مثل عزمة وعزم. وتاب الى الله، يتوب توباً وتوبة ومتاباً: أناب ورجع من المعصية الى الطاعة.

ورجع تواب: تائب الى الله، والله تواب يتوب على عبده. وقوله تعالى: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾ يجوز أن يكون عنى به المصدر كالقول وأن يكون جمع توبة كلوزة ولوز. وهو مذهب المبرد.

واستَتَبْتُ فلاناً: عرضت عليه التوبة مما اقترف. أي الرجوع والندم على ما فرط منه. واستتابه: سأله أن يتوب.

وللراغب في المفردات تحقيق آخر[2]، حيث قال: التوب ترك الذنب على أجمل الوجوه. وهو أبلغ وجوه الاعتذار. فان الاعتذار على ثلاثة أوجه. أما أن يقول المعتذر: لم أفعل او يقول: فعلت لأجل كذا، او فعلت وأسأت وقد أقلعت. ولا رابع لذلك. وهذا الأخير هو التوبة. والتوبة في الشرع ترك الذنب لقبحه والندم على ما فرط منه، والعزيمة على ترك المعاودة، وتدارك ما أمكنه أن يتدارك من الأعمال بالاعادة. فمتى اجتمعت هذه الأربع فقد كمل شرائط التوبة. وتاب الى الله تذكر ما يقتضي الانابة نحو: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً﴾ ﴿أَفَلا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ﴾. وتاب الله عليه.. أي قبل توبته منه. ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾، ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾، ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾.

والتائب: يقال لباذل التوبة ولقابل التوبة. فالعبد تائب الى الله، والله تائب

---

[1] نفس المصدر.

[2] [أنظر مفردات غريب القرآن: ص ٧٦].

على عبده. والتواب العبد الكثير التوبة... وقد يقال لله ذلك لكثرة قبوله توبة العباد حالاً بعد حال... انه هو التواب الرحيم.

أقول: اننا هنا ينبغي أن نفهم معنى واحداً للتوبة، تنطبق على العبد وربه معاً، بحيث يكون صدقه على الجانبين حقيقياً من المشترك المعنوي، ولو اقتصرنا على ما قاله الراغب لكانت التوبة في الله سبحانه مجازاً. لوضوح اختلاف استعمال حرف الجر فيها. فان العبد يتوب الى الله والله سبحانه يتوب على عبده. والعود خاص بالعبد الذي اختص بالذنب فما هو الوجه في نسبة التوبة الى الله سبحانه؟

وجواب ذلك، حسب فهمي: ان الذنب حين يصدر من العبد عصياناً لله سبحانه. فانه يترتب على ذلك بعدان لا بعداً واحداً:

أولاً: بُعد العبد عن ربه من ناحية أخلاقية ومعنوية.

ثانياً: بعد الرب عن عبده، نتيجة لسخطه عليه من ذنبه. والرضا ناف لكلا البعدين، فكما ان العبد يقترب من ربه بعد أن يكون بعيداً، فيصدق عليه انه تاب. كذلك يقترب الرب من عبده، فيصدق عليه انه تاب، وكلاهما شكل من أشكال الرجوع المعنوي.

وانما سمي رجوعاً وليس مجرد اقتراب، باعتبار ان الأصل في الخلقة تقارب العبد مع الرب تقارباً معنوياً. فاذا حصل الذنب من العبد تباعدا، فاذا حصل الاستغفار تقاربا ثانية. فيكون هذا التقارب تكراراً للتقارب السابق. وهو معنى العود. يعني الى المكان الذي كانا فيه او الحال الذي كانا عليه.

فان قلت: فان رجوع الرب الى عبده ليس مكانياً فيكون مجازاً كما فهمنا من كلام الراغب في المفردات.

قلنا: **أولاً:** ان رجوع العبد الى ربه أيضاً. ليس مكانياً، مع اننا فهمنا منه كونه رجوعاً حقيقياً.

ثانياً: ان معنى الرجوع لا يختص بالمكان لغة، بل يشمل غيره حتماً كالرجوع في الزمان. يقال: ذهب أمس الى غير رجعة. والرجوع في الحال كالثروة. كمن كان ثرياً ثم افتقر ثم عادت اليه الثروة.

اذن، فمن كان راضياً ثم غضب ثم عاد اليه الرضا كذلك. يعني يصدق عليه الرجوع والعود. ولا نريد به الا ذلك، لأن ذلك البعد ناتج من الذنب الموجب للغضب، والقرب ناتج من الرضا الناتج من التوبة والاستغفار.

كل ما في الأمر ان هذا الرجوع الذي نتحدث عنه، له سبب ومسبب ونحن قبل قليل تحدثنا عن المسبب وهو القرب الناتج بين العبد وربه. وأما سببه فقرب العبد من ربه ناتج من طهارة القلب الناتج من الاستغفار. فكان الاستغفار سبباً للقرب. فسمي توبة أيضاً. فتطلق التوبة على كل من السبب والمسبب من جانب العبد. بل هي على السبب أغلب.

وأما قرب الرب من عبده، معنوياً، فهو ناتج من الرضا الناتج من الرحمة. او قل: الرضا الناتج من الاستغفار. فانه لولا الاستغفار نفسه لم يحصل الرضا. فكان الاستغفار سبباً لكلا التوبتين. وأما الرحمة فهي الرضا بعينه.

والى هنا نكون قد مشينا في الفهم مشياً مشهورياً، وهو ان السبب الأصلي في التوبة هو العبد، باعتبار استغفاره. ولكن بعض العارفين يقولون[1]: ان الله تعالى يتوب أولاً ثم يتوب العبد، وليس العكس كما عليه المشهور. فاذا تاب الله تعالى على عبده برحمته جعله يلتفت الى التوبة، فيتوب بدوره، فاذا تاب من جهته أصبحت توبة الله عليه فعلية بعد ان كانت اقتضائية.

او قل: ان لله توبتان وللعبد توبة واحدة. فالله يتوب على عبده قبل توبة العبد وبعد توبته. وليس للعبد الا توبة واحدة. ويكون السبب الحقيقي لها هو الله سبحانه بالفات عبده اليها وتوفيقه نحوها. والا لكان سادراً في غيه مستحقاً للعقاب على ذنبه.

نعم، اذا التفت العبد الى قبول التوبة من قبل الله سبحانه فانه سوف يزداد خشوعاً ورجوعاً الى الله ورضا عنه. ليكون ممن ﴿رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[2].

---

[1] [انظر مضمونه في التفسير الصافي: ج ١. ص ١٢٠. تفسير الميزان: ج ١. ص ١٣٣. ج ٤. ص ٢٣٧، ٢٤٥. ج ٩. ص ٤٠١. الفتوحات المكية لابن عربي: ج ٢. ص ٥٨٩].

[2] [سورة المائدة: الآية ١١٩].

وعندئذ يصدق عليه ان له رجوعان الى الله سبحانه أحدهما يؤكد الآخر. كما كان لله سبحانه رجوعان الى عبده أحدهما يؤكد الآخر.

بقي الإلماع الى ما سبق ان قلنا من اختلاف حرف الجر في التوبتين: فالعبد يتوب الى ربه والرب يتوب على عبده. فكيف كان هذا الاختلاف مع ان معناهما مشترك في اللغة؟

وجواب ذلك: اننا ينبغي أن نلتفت الى السبب الأساسي الذي كان سبباً للبعد السابق على هذا القرب الحاصل بالتوبة. وذاك السبب هو الذنب. يقال: تاب العبد عن ذنبه. ويقال: تاب الرب عن عبده، يعني عن ذنب عبده. فاصبح حرف الجر واحداً او ليس متغايراً.

وقد يخطر في البال: ان التوبة اذا كانت بمعنى الرجوع فيكون الأنسب استعمال حرف (الى) لا حرف (عن). قلنا: هذا باعتبار تضمن التوبة للاعراض عن الذنب وعدم الالتفات اليه واعتباره كأنه لم يحدث. يقال: أعرض عنه ورجع عنه.

ثم انه باعتبار ان التوبة متضمنة للرجوع، أخذت حرف (الى) أيضاً. وهو المستعمل في القرآن الكريم مكرراً **﴿أَفَلا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ﴾**[1]. **﴿فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَاباً﴾**[2].

فان قيل: فان هذا الرجوع مشترك الصدق بين العبد وربه. فكل منهما يرجع الى الآخر. مع ان حرف (الى) يستعمل في العبد ولا يستعمل في الرب. فلا يقال: تاب الى عبده بل تاب على عبده. فلماذا حصل هذا الاختلاف؟

وجواب ذلك: ان استعمال حرف (على) يكون بأحد سببين:

أولاً: الالتفات الى الاستعلاء الالهي على العبد باعتبار الامتنان عليه والرحمة به وغفران ذنبه.

ثانياً: ان (على) مستعملة بمعنى (عن). يعني تاب الله عن عبده، يعني عن

---

[1] [سورة المائدة: الآية ٧٤].

[2] [سورة الفرقان: الآية ٧١].

ذنب عبده، وهو استعمال صحيح لكلا الحرفين. وقد تستعمل الحروف بعضها بمعنى بعض في موارد كثيرة.

هذا مضافاً الى اننا يمكن أن ننكر عدم صحة استعمال (الى)، ونقول لا بأس بأن يقال: تاب الله الى عبده، اذا تضمن معنى الرجوع في عالم المعنى، كما سبق ان قرّبنا. فهو استعمال صحيح وان لم يكن غالباً او متعارفاً.

ومن هذا ونحوه نفهم ان الارتداع عن الذنب توبة. وليس كل ارتداع توبة حتى وان كان عن المباحات او عن الواجبات. بل التوبة هو الرجوع بعد البُعد، كما عرفنا. اذن، فيجب أن يكون العمل قد أنتج بعداً ليكون الرجوع صادقاً وحقاً. وهذا العمل ليس الا الذنب يعني عمل أي مرجوح من حرام او قبيح او مكروه او مستهجن ونحوها.

وأما عمل المباحات فضلاً عن الواجبات، فلا يوجب بعداً عن الرب، ليصدق الرجوع وهو التوبة، بالارتداع عنه، بل يكون الارتداع عنه ذنباً موجباً للبعد بدوره. وتكون التوبة بالرجوع الى ذلك العمل.

كيف تحصل التوبة؟

تحصل التوبة من البعد[1]، بعدة مراحل متسلسلة يتبع بعضها بعضاً، وهي قد تحصل بتسارع، وقد يكون بينها فاصل زماني قليل او كثير.

فأول تلك المراحل هو الشعور بالذنب. بعد أن يكون العبد قد ارتكبه. وانه قد تعدى حده وفعل ما لا ينبغي له أن يفعله. ولولا هذا الشعور الذي يكون بالتوفيق الالهي، لما كان للتوبة مجال. لأن معناه القناعة بالعمل واعتباره صواباً او الغفلة عنه ونسيانه تماماً. وعلى كلا الحالين لا معنى للتوبة.

المرحلة الثانية: الشعور بالمسؤولية الأخلاقية للذنب. وهو حالة ما يسمى بتأنيب الضمير.

---

[1] [لعل المقصود العبد بدل البعد].

المرحلة الثالثة: الشعور والاعتراف باستحقاق العقوبة على الذنب، لو لم تحصل التوبة.

المرحلة الرابعة: الشعور بامكان ازالة هذا الاستحقاق عن طريق التوبة. وهذا الامكان هو من الله ورحمته على عباده وانه ﴿**من تاب تاب الله عليه**﴾[1]. ومن هنا قال الإمام السجاد عليه السلام في الدعاء: **أنت فتحت لعبادك باباً سميته التوبة.**

أقول: ولولا فتح هذا الباب لكان العبد يائساً من رحمة ربه، ومتعيناً عليه العقاب. في حين ان الله تعالى قدم رحمته على غضبه. وهو سريع الرضا تواب على عباده. ولم يعطنا من صفاته انه منتقم على كل حال، بل يختص الانتقام بالمعاندين فقط.

المرحلة الرابعة: الشعور بالندم على ما بدر منه من ذنب. وهي حالة نفسية وجدانية، تتضمن التأسف على الفعل السابق.

المرحلة الخامسة: الاعتراف بالذنب أمام الله سبحانه. وعرض نفسه كمجرم أمامه.

المرحلة السادسة: الوعد بأن لا يعود الى الذنب مرة أخرى وهذه مرحلة ضرورية، والا كانت التوبة أقرب الى الاستهزاء منها الى الصدق كما ورد في الأخبار[2].

المرحلة السابعة: الايمان برحمة الله وعفوه. او قل: الايمان بالمرحلة الرابعة السابقة التي قطعها الله على نفسه بالرحمة لعباده. فيلتفت العبد الى ذلك، ويتوقعها من ربه.

المرحلة الثامنة: طلب توجيه هذه الرحمة اليه وتنفيذ ذلك الوعد الذي قطعه الله سبحانه على نفسه بقبول التوبة وابعاد النقمة كما في الدعاء[3]: **(اللهم افعل بي ما أنت أهله ولا تفعل بي ما أنا أهله)**. فما يكون العبد أهلاً له هو العقوبة وما يكون الرب سبحانه أهلاً له هو العفو.

وهذه المرحلة هي الاستغفار أي طلب المغفرة والرحمة. ويصدق ـ نظرياً ـ

---

[1] [الوسائل: ج ١١. أبواب جهاد النفس. الباب ٨٦. الحديث ١٠].

[2] [المصدر: انظر عموم أحاديث الباب ٤٨].

[3] [مصباح المتهجد للشيخ الطوسي: أعمال شهر ذو الحجة. ص ٦٨٤. تسلسل ٣٠].

الاسترحام وهو طلب الرحمة والاستعفاء وهو طلب العفو. وان لم يكن استعماله غالباً.

بل تصدق الاستتابة أيضاً، وهي طلب التوبة. لأن طلب التوبة قد يكون من فرد الى فرد، وهو الغالب. وقد يكون من الرب الى عبده، كقوله تعالى: **﴿أَفَلا يَتُوبُونَ إِلَى اللّهِ﴾**. وقد يكون من العبد الى ربه وذلك بالاستغفار.

وقد عرفنا ان العبد يتوب الى ربه والرب يتوب على عبده. فكذلك كل منهما يطلب التوبة من الآخر.

واذا تذكرنا ما قلناه من ان التوبة هي الرجوع، فكما يطلب الرب من عبده الرجوع اليه كذلك يطلب العبد من ربه الرجوع اليه والتوبة عليه. كل ما في الأمر ان الفرق بين الرجوعين ثابت. فرجوع العبد الى ربه رجوع ذلة وخشوع، ورجوع الرب الى عبده رجوع عزة ورحمة ولطف.

كما عرفنا من مثل قوله[1]: **من تاب تاب الله عليه**. ان الله سبحانه مستعد لاجابة طلب عبده وراغب بالتوبة عنه والرجوع اليه.

وعندئذ تجتمع الرغبتان وتتوافق الارادتان في رجوع بعضهما الى بعض أعني: العبد والرب. فلا يبقى لهذا الرجوع مانع ولا يوجد عنه دافع. فيحصل الرجوع والتقارب المعنوي بين العبد وربه من جديد. وبذلك تكون التوبة قد حصلت وأنجزت.

أقول: فهذه هي المراحل الضرورية لحصول التوبة. ولولا أي واحدة منها فانها منتفية لا محالة. ولا معنى لحصولها.

وقد تقترن التوبة بأمور أخرى راجحة أهمها:

أولاً: الخشوع، وهو الشعور بالذل أمام الله سبحانه، ولا أقول بالتذلل، لأنه معنى التصنع في حين ان الذل أمامه تعالى هو الذل الحقيقي والعميق دون غيره.

ثانياً: زيادة الدعاء والتضرع او الضراعة. وهي حالة نفسية تعبر عن مزيد الشعور بالحاجة الى المطلوب الموافق مع مزيد الطلب لحصوله والدعاء من أجله.

---

[1] [الكافي: ج ٨. كتاب الروضة. الحديث ٣٧. ص ٨١. الوسائل: ج ١١. كتاب الجهاد. أبواب جهاد النفس. الباب ٤٨. الحديث ١٠].

ثالثاً: البكاء، خوفاً من الذنب او خوفاً من العقوبة او خوفاً من الله سبحانه او طمعاً برحمته وغفرانه او طمعاً بثوابه او شوقاً الى رضوانه. الى غير ذلك من المقاصد.

رابعاً: الكون في مظان اجابة الدعاء. فان الدعاء سبب للتوبة، فتكون مظان الاجابة مظاناً للتوبة أيضاً.

ومظان الدعاء قد تكون مكانية، كالمساجد والمراقد المقدسة والكعبة الشريفة وغير ذلك.

وقد تكون زمانية كيوم الجمعة او شهر رمضان او ليلة القدر او أحد العيدين الفطر والأضحى وغير ذلك.

وقد تكون حالية، يعني من حال الفرد. وهي الشعور بالانقطاع الى الله عز وجل. وانه لا يستطيع قضاء حاجته أحد من الخلق على الاطلاق.

وهذا ينتج من حالة دنيوية وهي زيادة الاضطرار الى التوبة، نتيجة للضرورة الحاصلة من الفقر او المرض او الاغتراب او غير ذلك. كما ينتج ذلك من حالة أخروية او معنوية، وهي مقام انتفاء الأسباب والتمحض برب الأرباب.

كما قد تكون مظان الدعاء تكوينية، كوجود عاصفة رملية او ثلجية او مزنة من المطر او زلزلة او غير ذلك. فانها توجب الالتفات والتنبه الى طاعة الله وأهمية الحصول على رحمته ورضاه. ومثل ذلك ما اذا كان الفرد في حال أقرب الى احتمال الخطر، كما لو كان في سفينة في البحر او طائرة في الجو او دابة في الصحراء. فعندئذ **﴿ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾**[1].

نتائج التوبة:

المفروض في العبد التائب، وهو الراجع الى الله سبحانه معنوياً، أن يبقى على رجوعه ويثبت في موضعه لا أن يعود الى الابتعاد عن الله ويتورط في القبائح والذنوب مرة ثانية.

---

[1] [سورة الإسراء: الآية ٦٧].

فان العبد اذا تاب تاب الله عليه واذا رجع الى الله رجع الله اليه، واذا ذكر الله ذكره الله سبحانه فهو تعالى (ذاكر الذاكرين)[1] واذا شكر الله شكره الله سبحانه، قال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾[2]. مع العلم انه تعالى غني عن عباده لا تنفعه طاعة من أطاعه ولا تضره معصية من عصاه. وانما كل ذلك من سعة رحمته ولطيف كرمه. وما أخذه الله على نفسه من تقديم رحمته على غضبه.

كما ان العكس صحيح أيضاً بالتأكيد، وهو انه اذا ابتعد العبد عن ربه ابتعد ربه عنه، واذا أعرض عنه أعرض عنه، واذا انتقده انتقده واذا غضب عليه غضب عليه، واذا لم يلب أمره لم يلب أمره. واذا لم يجب دعوته لم يجب دعوته.. وهكذا.

اذن، فينبغي للعبد أن يحفظ مستواه المعنوي أمام الله سبحانه وذلك من عدة جهات:

أولاً: عدم الرجوع الى الذنب مرة ثانية. فان فيه تورطاً جديداً وبعداً كثيراً. مضافاً الى انه خيانة الوعد الذي قطعه العبد على نفسه عند التوبة بعدم التكرار، وخيانة الوعد أمام الله سبحانه منتج لأوخم العواقب.

قال الله سبحانه: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾[3].

فان قلت: فان العبد لا يعطي وعداً خلال توبته بعدم العود. فلا يكون عوده الى الذنب خيانة لربه.

قلنا: اذا لم يعط العبد ذلك الوعد، لم تصح توبته اطلاقاً. ومن هنا سبق أن ذكرنا ذلك كمرحلة ضرورية من مراحل حصول التوبة. اذ بدونه يكون حاله ناقصاً كاذباً. لأنه عندئذ لا يكون شاعراً بأهمية مسؤوليته الأخلاقية الرديئة ولا يأسف على

---

[1] [مفاتيح الجنان: مناجاة الذاكرين. ص ١٢٨].

[2] [سورة البقرة: الآية ١٥٢].

[3] [سورة التوبة: الآية ٧٧].

ما بدر منه. والا لو كان متأسفاً حقاً لكان عازماً عن تنزيه نفسه مما تأسف منه. وهذا التنزيه انما يكون بترك ما جاء به من الذنب وعدم العود اليه. ومقدمة ذلك الوعد بذلك والقصد اليه.

ثانياً: عدم العودة الى الرضا بالذنب والقناعة بحصوله والرغبة به. وانتفاء الأسف على فعله او الشعور بالحاجة الى انجازه. فان الرضا بالذنب والرغبة به ذنب آخر بل ذنبان أحدهما الرضا والآخر الذنب نفسه. فانه يكون كفاعله. كما قيل في الحكمة[1]: **الراضي بفعل قوم كفاعله**. فكيف اذا رضي بذنب نفسه.

واذا راودته نفسه او وسوست اليه بالرغبة بالذنب والرضا به، فعلى الفرد كبتها وكبحها وتبكيتها وعصيانها. فانها الأمارة بالسوء أي بالذنوب. ومنبع الشرور **﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾**[2]، **﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾**[3].

وذلك بأن يشعر الفرد تقديم طاعة الله على طاعة نفسه وأهميته على أهميتها، ولذة قربه على لذة قربها ونور طاعته على ظلمة ذنبها. وهل طاعة الله سبحانه إلا خيرٌ خالص. وهل طاعة النفس إلا شرٌ خالص دنيوياً وأخروياً وعقلاً وعقلائياً وفي بعض الأدعية في وصف النفس انها **(تسلك بي مسالك المهالك وتجعلني عندك أهون هالك)**[4].

ثالثاً: عدم الابتعاد المعنوي عن الله سبحانه بعد أن حصل القرب المعنوي منه سبحانه وتعالى بالتوبة والانابة. بل ينبغي للعبد أن يرغب بزيادة القرب ومضاعفته وشدته، فانه كلما كان أكثر كان أفضل مقاماً وأعلى شأناً وأهم منزلة. وان أعظم

---

[1] [الوسائل: ج ١١.كتاب الأمر بالمعروف. أبواب الأمر والنهي. الباب ٥. الحديث ١٢. والحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام].

[2] [سورة يوسف: الآية ٥٣].

[3] [سورة الأعراف: الآية ٢٠٠].

[4] [مفاتيح الجنان: مناجاة الشاكين. ص١١٩].

القرب هو قرب رسول الله ﷺ ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾[1] فهلا يطمع العبد ويطمح الى ما هو قريب من ذلك.

فكيف اذا أهمل ذلك او غفل عنه وابتعد عن ربه تارة أخرى. بذنوب يتورط بها او شهوات يطيعها او مظالم يرتكبها.

حكم التوبة فقهياً:

بعد أن عرفنا معنى التوبة بشيء من التفصيل، ينبغي الآن العود الى النظر الى حكمها الفقهي، كما هو المناسب لموضوع هذا الكتاب. من حيث احتمال أن تكون واجبة او مستحبة او مباحة. ونحو ذلك.

ولعل في بدو النظر يمكن أن نقول: ان حكم التوبة ينقسم الى الأقسام الخمسة المعروفة. ويكون بالتعاكس مع الفعل نفسه. فالتوبة من الحرام واجبة ومن المكروه مستحبة ومن المباح مباحة ومن المستحب مكروهة ومن الواجب حراماً.

الا ان هذا مبني على أن تكون التوبة، بمعنى مطلق الترك، الصادق على الأفعال كلها بجميع أحكامها، يعني وان كانت مستحبة او واجبة. الا اننا قلنا فيما سبق ان التوبة لا تصدق الا فيما هو مرجوح. أما الراجح والمباح، فلا تصدق فيه التوبة، سواء المستحب او الواجب. وان كان قصد ترك المستحب مكروهاً وقصد ترك الواجب حراماً. الا انه لا يسمى توبة. وكذلك قصد ترك المباح.

وانما تصدق التوبة في المرجوح الذي هو الحرام والمكروه فقط. والتوبة من الحرام واجبة ومن المكروه مستحبة. اذن، فهي تنقسم الى هذين الحكمين: الوجوب والاستحباب دون غيرهما، من الأحكام الخمسة.

نعم، يمكن شمول موضوعاتها لغير ما هو حرام ومكروه بالمطابقة. مع ضم بعض الأفكار الأخرى كالتي تقول: ان الالتزام بالمكروه حرام وان الالتزام بترك المستحب مكروه او انه حرام وان الالتزام بترك المباح مكروه او انه حرام. فتكون

---

[1] [سورة النجم: الآية ٩].

هذه المحرمات مشمولة لدليل التوبة أيضاً ان صدقت وتم الدليل على صحتها. وتكون التوبة عن ذلك بترك الالتزام بترك المستحب او المباح او بفعل المكروه.

ومن هنا أمكن شمول التوبة للمستحبات والمباحات مضافاً الى المكروهات والمحرمات. بل تكون شاملة للواجبات أيضاً باعتبار أن ترك الالتزام بالواجبات او الالتزام بتركها حرام بالتأكيد، فتكون التوبة منه واجبة أيضاً.

وهذا الشمول يعني ان موضوعات التوبة تنقسم الى الأحكام الخمسة، الا انها بنفسها لا تنقسم لغير الوجوب والاستحباب. ومن ثم لا تكون الا راجحة شرعاً، ولا يمكن أن تكون مرجوحة. فان انتسابها الى الأفعال الواجبة والمستحبة والمباحة، انما تكون بهذا الاعتبار أيضاً، كما قربنا.

وقد يقال: ان الراجح فقهياً هو ايجاد التوبة بمجردها، أي مع صدقها لغة وعرفاً. من دون لزوم حصول تلك المراحل والمقدمات الكثيرة التي سبق أن تحدثنا عنها كالندم والأسف على ما سبق والعزم على الترك فيما يأتي.

وجوابه: ان هذا وهم عاطل، من أكثر من وجه:

الوجه الأول: اننا قلنا ان التوبة لا تحصل بذلك. ومعناه ان الفرد اذا أراد ايجاد التوبة بمجردها (كما قال السائل) لزمه أن ياتي بكل مقدماتها السابقة. والا فهي غير حاصلة.

الوجه الثاني: اننا اذا تنزلنا وفرضنا حصول التوبة بدون بعض المقدمات السابقة او كلها. الا انه يمكن القول: ان مجمل تلك المقدمات واجب كالتوبة نفسها، وأوضحها العزم على ترك الحرام فانه واجب وضده حرام بلا إشكال. وان قبلنا حصول عنوان التوبة بدونه على أي حال.

نعم، لا نستطيع ان نقول بالوجوب الفقهي لكل تلك المقدمات، وان كانت كلها واجبة أخلاقياً وجوباً كاملاً. الا ان الوجوب الفقهي وان كان صحيحاً مع الالتفات الى أي واحد منهما، يعني من قبل الفرد المذنب. الا انه مع الغفلة او النسيان، لا يتعين وجوبها، بحيث يجب الفحص عنها ورفع الغفلة عنها. وان كان لا يبعد أن يكون لازماً من الناحية الأخلاقية.

مناجاة التائبين:

خير ما نختم به هذا الفصل ذكر نصوص من الأدعية تتعرض للتوبة، وتعرض نماذج من طرق الاتصال بالله والتضرع والتوكل عليه والأمل به. ولعل من أهمها مناجات التائبين المروية عن الإمام زين العابدين عليه الصلاة والسلام.

فانه يقول[1]: الهي ألبستني الخطايا ثوب مذلتي وجللني التباعد منك لباس مسكنتي وأمات قلبي عظيم جنايتي. فأحيه بتوبة منك يا أملي وبغيتي ويا سؤلي ومنيتي. فوعزتك ما أجد لذنوبي سواك غافراً ولا أرى لكسري غيرك جابراً. وقد خضعت بالإنابة اليك وعنوت بالاستكانة لديك. فان طردتني من بابك فبمن ألوذ وان رددتني عن جنابك فبمن أعوذ.

فواأسفاه من خجلتي وافتضاحي ووالهفاه من سوء عملي واجتراحي.

أسألك يا غافر الذنب الكبير ويا جابر العظم الكسير أن تهب لي موبقات الجرائر وتستر علي فاضحات السرائر. ولا تخلني في مشهد القيامة من برد عفوك وغفرك. ولا تعرني من جميل صفحك وسترك. الهي ظلل على ذنوبي غمام رحمتك. وأرسل على عيوبي سحاب رأفتك.

الهي هل يرجع العبد الآبق الا الى مولاه ام هل يجيره من سخطه أحد سواه، الهي ان كان الندم على الذنب توبة فاني وعزتك من النادمين. وان كان الاستغفار من الخطئية حطة، فاني لك من المستغفرين. لك العتبى حتى ترضى. الهي بقدرتك عليّ تب عليّ وبحلمك عني أعف عني وبعلمك بي ارفق بي.

الهي أنت الذي فتحت لعبادك باباً الى عفوك سميته التوبة، فقلت: توبوا الى الله توباً نصوحاً. فما عذر من أغفل دخول الباب بعد فتحه. الهي ان كان قبح الذنب من عبدك فليحسن العفو من عندك.

الهي ما أنا بأول من عصاك فتبت عليه وتعرض لمعروفك فجدت عليه، يا مجيب المضطر يا كاشف الضر يا عظيم البر يا عليماً بما في السر يا جميل الستر.

---

[1] مفاتيح الجنان: ص ١١٨.

استشفعت بجودك وكرمك اليك وتوسلت بجنابك وترحمك لديك. فاستجب دعائي ولا تخيب فيك رجائي. وتقبل توبتي وكفر خطيئتي بمنك ورحمتك يا أرحم الراحمين.

وللقارئ النبيه أن يستخلص المراحل الثمانية التي قلناها في أسباب التوبة وطريقة حصولها، من هذا النص المقدس، فانه من أعظم النصوص وألطفها. سلام الله على المعصومين الذي علمونا هذه التعاليم الجليلة.

فصل
قاعدة الميسور

ويريد بها الفقهاء قولهم: الميسور لا يسقط بالمعسور.

والمقصود منها: انه قد يرد أمر في الشريعة المقدسة بفعل من الأفعال كالصلاة او الحج او غيرهما، فان كان الاتيان بذلك الفعل ميسوراً وممكناً، وجب عليه انجازه، بلا إشكال. وان كان الاتيان به جميعاً، أي بكل أجزائه وشرائطه متعذرا لم يجب الاتيان به بلا إشكال لاستحالة تكليف العاجز.

وانما محل الكلام فيما تعذرت بعض الأجزاء او الشرائط وبقي البعض الآخر ممكناً. فهذا هو مورد هذه القاعدة. فانه يراد بها بقاء الأجزاء والشرائط الميسورة الممكنة مأموراً بها بعد سقوط المعسور ويراد بالمعسور أحد أمرين:

الأمر الأول: مجموع الواجب، من حيث انه أصبح معسورا بعد تعذر بعضه. لوضوح ان الواجب هو المجموع، والمجموع لا يصدق مع حذف بعض أجزائه، فاذا تعذر البعض فقد تعذر الكل، لتعذر صدقه والاتيان بمصداقه.

وعندئذ فيقال: انه بالرغم من تعذر الواجب الذي هو المجموع، يكون المقدار الممكن من الأجزاء واجباً في ذمة المكلف، لأن الميسور لا يسقط بالمعسور.

الأمر الثاني: الأجزاء التي تعذرت من مجموع الواجب. وهي التي تعذرت حقيقة وبالمطابقة. وأما تعذر المجموع فهو بالعرض. فاذا تعذر قسم من الواجب بقي الباقي المتيسر واجباً، لأنه لا يسقط الميسور في المعسور، طبقاً لمنطوق القاعدة.

وبالرغم من شهرة هذه القاعدة ورسوخها في أذهان الفقهاء[1]، الا ان الصعوبة الفقهية تكمن في امكان وصحة الاستدلال عليها. اذ قد يقال: ان هذه القاعدة مما لا دليل عليها. فلا يكون الميسور واجباً بعد سقوط المعسور على القاعدة العامة. الا أن يدل دليل خاص في أي مورد بعينه.

وينبغي أن يقع الكلام في هذه القاعدة في ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: في شرائط ثبوتها، لأجل أن نشخص مورد الدليل على هذه القاعدة، ونحصره في قدره المتيقن. وأما الموارد الزائدة، فنخرجها عن مورد الدليل وإن تخيل بعض الفقهاء اندراجها فيها كما سيتضح .

المرحلة الثانية: في سرد الروايات الدالة على منطوق القاعدة. بعد التنازل عن امكان الاستدلال عليها بالأصول العملية التي ثبت عدم صحتها في محله. ويكون ذكرها مع مناقشتها خارجاً عن مستوى هذا الكتاب. فهنا نقتصر على سرد الروايات التي هي الدليل الأهم في المقام.

المرحلة الثالثة: في موارد انطباق هذه القاعدة، كما في بعض التفاصيل المهمة كشمولها للأحكام الوضعية الى جانب الأحكام التكليفية، وشمولها للمستحبات الى جانب شمولها للواجبات. وكذلك شمولها للمحرمات، كما سيتضح.

ونذكر كل واحدة من هذه المراحل تحت عنوان مستقل فيما يلي من هذا الفصل.

---

[1] [لا تجد في كلمات متقدمي فقهائنا رضوان الله تعالى عليهم استعمالاً لهذه القاعدة ولكن تجدها مستعملة كثيراً في كلمات من تأخر عنهم. انظر مثلاً إيضاح الفوائد لابن العلامة وكتب الشهيدين والمحقق الكركي ومن تلاهم من فقهائنا رضوان الله عليهم يعني يمكن القول انها مشهورة عند متوسطي فقهائنا. انظر على سبيل المثال: إيضاح الفوائد: ج ١. ص ٢٣٢، ٢٧٦، ٢٨٢. ج ٢. ص ٥١٧، ٥٣٧. ج ٤. ص ١٠٩. وانظر ذكرى الشيعة للشهيد الأول: ج ١. ص ١٣٣، ١٧٤، ٢٠٠، ٢٥٩، ٢٧٠. ج ٣. ص ٢٧٢، ٣١٣، ٣٦١. وانظر كذلك جامع المقاصد للمحقق الكركي: ج ١.ص ٢٣٢، ٣٥٨، ٣٧٢. وغيرها كثير في أجزاء الكتاب الأخرى. وانظر كذلك روض الجنان للشهيد الثاني: ص ٣٣، ٩٩ وغيرها كثير جداً في كتبه الأخرى].

شرائط ثبوت القاعدة:

يمكن تلخيص هذه الشرائط بالأمور التالية، وهي مما قل التفات الفقهاء اليها وتركيزهم عليها:

الأمر الأول: أن ينحصر الدليل على وجوب الباقي بعد تعسر البعض بهذه القاعدة، ولا يوجد دليل آخر يثبته. وخاصة فيما اذا كان أوثق وأوضح منها. بحيث يكون هو المدرك في ذلك. ولا نحتاج معه الى التمسك باطلاق هذه القاعدة من أجله.

وأوضح مصاديق ذلك هو الصلاة، فانها كلما تعذر منها شيء وجب الباقي، طبقاً للاجماع القطعي بأن (الصلاة لا تسقط بحال). وليس الأمر فيها منوطاً بهذه القاعدة. وان كان قد يدعي البعض بأنها من أوضح مصاديقها ومواردها. الا انها ليست كذلك. لوضوح وصول الحال الى وجوب مراتب من الصلاة هي ليست بمنزلة الميسور للمعسور لا عقلاً ولا عرفاً. فيكون مقتضى هذه القاعدة عدم وجوبه أصلاً، مع العلم انه يجب انجازه قطعاً.

فقد حصلنا على فرقين من جهة الصلاة عن جريان هذه القاعدة:

أحدها: قوة دليلها في وجوب الباقي بحيث لا نحتاج معه الى الأخبار الضعيفة الآتية الواردة في قاعدة الميسور.

ثانيهما: ما ذكرناه من ان الواجب أحياناً منها لا يصدق عليه الميسور قطعاً. وكونه ميسوراً تنزيلياً او تعبدياً، يحتاج الى استئناف دليل ولا دليل. فيكون مقتضى القاعدة سقوط الأمر عندئذ.

ومن هنا يمكننا أن نلتفت الى اننا لا يمكن أن نستدل على قاعدة الميسور بالصلاة نفسها او نجعلها المصداق الأهم منها. لاستغناء الصلاة عنها وعدم ارتباطها بها، وانما كما أشرنا يجب أن نحذفها عند الحديث عن هذه القاعدة.

وانما تبقى بعض الأمثلة في العبادات كمصداق لهذه القاعدة كالطهارات الثلاث.

الأمر الثاني: أن يكون العمل مما يحتمل فيه فقهياً ثبوت الوجوب في الباقي،

لكي يثبت بهذه القاعدة. وأما اذا كان ثبوت وجوبه بعد سقوط المتعذر، غير محتمل. بل المعلوم في الشريعة سقوط الوجوب بالتعذر أصلاً وعدم وجوب الباقي. فلا يكون ذلك مصداقاً للقاعدة.

ولعل أوضح مصاديقه الحج. فانه ان ثبت سلفاً ان المكلف عاجز عن الاتيان ببعض أعماله كأحد الموقفين بوجوده الاختياري والاضطراري معاً، او الذبح او الطواف او غيرهما، فانه يثبت عدم استطاعته للحج وعدم وجوبه في ذمته، وان أمكنه الاتيان بباقي الأعمال. فيخرج عن كونه مصداقاً للقاعدة.

فان قلت: فان مثل هذا المورد، ينبغي أن يكون من أوضح مصاديق القاعدة، ومع انتفائه يكون ذلك مخلاً بأصل القاعدة، وإشكالاً عليها. اذ يقال: انه لو كانت القاعدة حجة، لوجب الباقي من أفعال الحج بعد تعذر البعض، وحيث انها لا تجب. اذن، فالقاعدة ليست بحجة، لأن مثل هذا المورد مصداق واضح لها.

قلنا: انه وان كان مصداقاً واضحاً، الا ان خروجه لا يخل بالقاعدة من ناحيته. لأنه يكون من قبيل التخصيص لها بعد أن نعلم بخروجه عنها. وان الشارع لم يكن يريد ذلك من اطلاق دليل القاعدة.

الأمر الثالث: أن يكون الباقي من العمل، بعد عجز المكلف عن بعضه (ميسوراً) بالنسبة الى المجموع، فلو لم يكن ميسوراً على هذه الصفة فانه لا يكون مصداقاً من هذه القاعدة فلا يمكن الحكم بوجوبه.

وهذا يختلف باختلاف درجة العجز. فاذا كان العجز عن نسبة قليلة من العمل كجزء من عشرة أجزاء او خمسة، كان (ميسوراً) له. وان كان العجز عن نسبة كبيرة عنه لم يكن ميسوراً، فلا يشمله حكم المجموع. لأن القاعدة تقول: الميسور لا يسقط بالمعسور. والميسور ليس هو أي شيء من الباقي مهما قل، بل ينبغي أن يكون له وجود معتد به ليشمله الحكم.

ولكن اختلف الفقهاء في الضابط الذي يصح في اعتبار الباقي ميسوراً من المجموع. وما يحتمل أن يكون ضابطاً لذلك عدة وجوه:

الوجه الأول: الميسور العقلي. بحيث يوافق العقل على ذلك. وهذا بمجرده

ينتج ان الميسور صادق على القليل والكثير. لأن القليل بالدقة العقلية ميسور من الكثير. وهو غير محتمل فقهياً. وعلى خلاف هذا الشرط الذي نتكلم عنه في هذا الأمر الثالث. اذن، فالميسور العقلي غير صحيح.

الوجه الثاني: الميسور النسبي ـ بكسر النون ـ يعني اذا كان الباقي بعد العجز عن المجموع بنسبة كبيرة، كان ميسوراً وان كان الباقي بنسبة قليلة، لم يكن كذلك. وهذا الأخير يحدث فيما لو كان العجز عن أغلب أجزاء الواجب الأصلي.

الا ان هذا وحده لا يتم، لأننا سنرى ان الوجه الثالث الآتي وما بعده، ينطبق ويساوق هذا الوجه في أغلب الموارد. وأما مع انفكاكهما فاننا ننكر أن يكون محققاً لصغرى هذه القاعدة، كما لو كان العجز عن النصف او أكثر قليلاً، او أقل قليلاً، فهل يكون الباقي مما يصدق عليه كونه ميسوراً، ليكون مصداقاً للقاعدة. ويكفي الشك في ذلك للجزم بعدم شمول القاعدة.

الوجه الثالث: صدق عنوان الميسور عرفاً، فلو كان صادقاً شملته القاعدة، والا فلا. وذلك أخذاً بنفس العنوان الوارد في القاعدة.

وهذا الوجه وان كان في نفسه صحيحاً، الا انه متأخر رتبة عن الوجوه التالية، فنأخذ بالمتقدم رتبة لا محالة. لأن السؤال هنا عما هو السبب في صدق الميسور عرفاً. فيكون أحد الوجهين التاليين صالحاً للجواب عليه. فيكونان أسبق رتبة.

الوجه الرابع: صدق عنوان العبادة شرعاً. كما لو سمي الباقي بعد العجز عن سائر الأجزاء وضوءاً او غسلاً. فعندئذ تشمله القاعدة. أي انه بهذه الحيثية يكون ميسوراً، دون ما اذا لم يكن يسمى بذلك.

ومبرر ذلك أمران:

أحدهما: القول بوضع العبادات للصحيح. وهذا ما لا نقول به في محله. مضافاً الى ان الكلام ليس في العبادات على ما سيأتي بل يعم المعاملات وكثير أمور أخرى.

ثانيهما: القول بأن صدق القاعدة يجعل الباقي منزلاً بمنزلة المجموع المفقود. وهذا جزاف من القول. لأنه اثبات في طول صدق القاعدة. ونحن نريد الضابط السابق رتبة عنها، لنحقق به موضوعها ولا يكون لها بمنزلة الشبهة المصداقية.

الوجه الخامس: صدق عنوان العبادة عرفاً، وخاصة بعد الذي عرفناه من اختيار الوضع الأعم، مضافاً الى ما قلناه من شمول الحال للعبادة وغيرها. فمتى صدق على الباقي عنوان الفائت الذي هو المجموع الذي حصل العجز عنه، كان مصداقاً للقاعدة والا فلا. فلو بقي من الوضوء امكان المسح فقط لم يصدق عليه عرفاً كونه وضوء (فلا يكون بمنزلة الميسور له).

واذا بقي من الوضوء امكان الغسل أعني الغسلات الثلاث وأن تعذرت المسحات. صدق عليه كونه وضوءاً فكان ميسوراً للمجموع المتعذر، فيكون مشمولاً للقاعدة. وهذا هو الوجه الصحيح.

وهو يختلف عن الوجوه السابقة، وان اتحد معها في أكثر المصاديق. الا اننا يمكن أن ننكر مصداقية القاعدة بدونه عند محل الافتراق في الوجوه الأخرى. لأن المدار في الصدق وفهم الاطلاق من النصوص الشرعية هو العرف دون غيره. فاذا كان المورد مشمولاً للاطلاق العرفي فهو المطلوب، والا فلا. اذن، فصدق العنوان العرفي هو المطلوب.

الأمر الرابع: ان لا يكون أمر العمل دائراً بين الوجود والعدم، فلو كان كذلك لم يكن مصداقاً من قاعدة الميسور. فان صدق الميسور متوقف على وجود شيء منه او بقية منه لكي نطبق عليه الميسور، وأما اذا زال وجوده بالمرة للعجز عن الجميع او لدوران أمره بين الوجود والعدم، كما نتكلم الآن. فسيكون من الواضح عدم صدق الميسور. لتشمله القاعدة او قل: انه ينعدم بالمرة فلا يحتمل أن يكون العدم مشمولاً لحكم الوجود أصلاً.

وأوضح مثال لذلك في العبادات الصوم. فان الامساك فيه لا يتبعض بحسب الارتكاز المتشرعي. فاذا كان عاجزاً عن ترك بعض المفطرات كان عاجزاً عن أصل الصوم. لا انه يصوم عن الباقي. ولا ان صومه عن الباقي يكون بمنزلة الميسور للفائت.

ولا يقال: ان هذا المثال مما يدور أمره بين الوجود والعدم شرعاً لا عقلاً، ونحن نريد مثالاً لذلك عقلاً.

قلنا: كلا. فاننا انما ينبغي ان نجد مصداقاً عرفياً لأي قاعدة فاذا دار أمره بين الوجود او العدم عرفاً او شرعاً كفى في عدم صدقها. وان لم يكن كذلك عقلاً.

بل الأمر أكثر من ذلك، فانه اذا لم يصدق عقلاً ولكنه صدق عرفاً او شرعاً. فاننا نأخذ بالجهة العرفية والشرعية، وان كانت محالاً عقلاً. كما حققنا في محله من علم الأصول.

الأمر الخامس: ان لا يكون المتعذر كلياً بل جزئياً. فاننا في بدو النظر يمكن ان نتكلم في موردين:

المورد الأول: فاذا كان المتعذر كلياً والممكن بعض مصاديقه، وانما تعذرت بعض المصاديق الأخرى. فيكون ما هو الممكن منها بمنزلة الميسور بالنسبة الى المتعذر، فيكون مشمولاً للقاعدة.

المورد الثاني: ما اذا كان المتعذر جزئياً لا كلياً. وانما نسبته الى المجموع نسبة الجزء الى الكل لا نسبة المصداق الى الكلي. فيكون الجزء الممكن منه ميسوراً ومصداقاً للقاعدة.

فالشرط في جريان القاعدة في هذا الأمر الخامس هو أن يكون العمل (كلاً) تتعذر بعض أجزائه لا (كلياً) تتعذر بعض مصاديقه. وهذا هو الذي طبقناه في الأمثلة السابقة كالوضوء الذي يتعذر فيه المسح.

وأما اذا كان كلياً يتعذر بعض مصاديقه، وهو المورد الأول. فلا يكون مصداق للقاعدة، باعتبار وجهين:

الوجه الأول: ان وجوب الباقي أي المصاديق الممكنة، سوف لن يكون باطلاق هذه القاعدة بل يكفي فيه اطلاق دليله الأصلي. كما لو تعذر الوضوء في أول الوقت ولكنه أصبح ممكناً في آخره. فان التمسك لوجوبه وصحته بقاعدة الميسور من خطل القول فقهياً لا محالة.

الوجه الثاني: امكان المناقشة في صدق (الميسور) في المصاديق الممكنة بالنسبة الى المعسور، فانه من الممكن القول: بأنه يستفاد من القاعدة نسبة الميسور للمعسور. بحيث يكون هذا ميسوراً عن ذاك المعسور. وهذا لا يصدق في الكلي مع تعذر بعض

مصاديقه. وانما يختص بصدق الجزء مع تعذر الكل.

فان قلت: فاننا في جانب الكلي نقول: بأن هناك نسبة للمصداق بالنسبة الى الكلي نفسه، وان لم تكن له نسبة الى المصداق الآخر. قلنا: نعم، الا ان الكلي غير متعذر مع امكان بعض مصاديقه. وانما المتعذر المصداق فقط. والنسبة انما تكون بين المتيسر والمتعذر. وكلاهما من قبيل المصاديق وليس أحدهما كلياً ليصح ما قاله المستدل.

فان قلت ـ من طرف آخر ـ: ان ما هو وارد في الروايات انما هو تعذر الكلي بتعذر مصداقه لا تعذر الكل بتعذر أجزائه. فقد خصصنا القاعدة بغير مثالها الوارد في الروايات، وهو خطأ لأن الالتزام انما يجب أن يكون بها.

وجواب ذلك على مستويين:

المستوى الأول: انه سيأتي ان شاء الله تعالى ان نصوص الروايات عديدة. ونحن تكلمنا هنا عن نص واحد هو المشهور بين الفقهاء وهو قولهم: الميسور لا يسقط بالمعسور. وأما النص الآخر الذي يحتمل شموله للكلي فهو قوله: اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. وسيأتي الكلام في النسبة بينهما.

المستوى الثاني: اننا لو تنزلنا وقبلنا شمول النصوص كلها للكلي المتعذر. فهنا وجهان:

الوجه الأول: أن تكون النصوص خاصة بالكلي وغير شاملة للجزئي. اذن، فيمكن القول بأنها لا تفيد قاعدة الميسور أصلاً. وهذا يستلزم الغاء القاعدة أساساً. لعدم وجود ما يدل عليها.

وانما المراد من الروايات الاكتفاء بالمصاديق الممكنة بعد تعذر المصاديق الأخرى. وهو أمر مطابق لاطلاق أدلتها الأولية كما قلنا.

الوجه الثاني: أن نستفيد من الروايات ـ كما استفاد البعض[1] ـ معنى جامعاً شاملاً للكل والكلي معاً. وعندئذ فلابد من إخراج جانب الكلي، والاقتصار على

---

[1] [انظر مقالات الأصول اقا ضياء العراقي: ج ٣. ص ٤٥٥. القواعد الفقهية للسيد البجنوردي: ج ٤. ص ١٣٨].

جانب الكل اذا أمكن. والا فلابد من الغاء القاعدة أيضاً لأن هذا يعني الغاء جانب الكل والاقتصار على جانب الكلي. وهو يلازم حذف القاعدة.

هذا مضافاً الى ما قلناه في الأمر الأول من شرائط القاعدة، من كون الدليل في المورد مقتصراً عليها ولا يوجد دليل آخر. فاذا كانت الاطلاقات الأصلية كافية عن القاعدة لم يكن هذا الشرط متوفراً.

أدلة القاعدة

من السنة الشريفة

وهي منحصرة ـ بحسب ما نعلم ـ بثلاث نصوص:

النص الأول: ما روي عن النبي ﷺ في خطبته في الحج [1]:

أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا. فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت ﷺ. حتى قالها ثلاثاً. فقال رسول الله ﷺ لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم. ثم قال: ذروني ما تركتكم، فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم. فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. واذا نهيتكم عن شيء فدعوه.

النص الثاني: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام [2]: **الميسور لا يسقط بالمعسور.**

النص الثالث: ما روي عنه عليه السلام أيضاً [3]: **ما لا يدرك كله لا يترك كله.**

فإن تم شيء من هذه النصوص سنداً ودلالة على مضمون هذه القاعدة التي نتكلم عنها، طبقاً لما قاله مشهور الفقهاء فهو المطلوب. وكذلك لا يفرق بين أن تتم كلها، مع اتحادها بالمضمون. او يتم بعضها على أي حال. وأما اذا لم يتم شيء منها فهذه القاعدة تكون ساقطة تماماً. ولا يمكن الفتوى بها في أي مسألة من مسائل الفقه.

---

(١) القواعد الفقهية: ج ٤. ص ١٢٩.

(٢) القواعد الفقهية: ج ٤. ص ١٢٥.

(٣) نفس المصدر: ص ١٢٩.

ولا يشفع لذلك وجود الاجماع على المضمون لأن هذا الاجماع انما نشأ من هذه الروايات، ولا يحتمل وجوده بشكل تعبدي فيكون مدركياً. فيسقط عن الحجية. مضافاً الى ان الاجماع دليل لبي خال من الاطلاق ولابد عندئذ من أخذ القدر المتيقن من مضمونه، فتخرج كثير من الموارد الخارجة عن ذلك المقدار. مما أفتى جملة من الفقهاء بشمول القاعدة له.

وأما كون الاجماع جابراً للسند، بمعنى ان أخذ الفقهاء بها وتسالمهم عليها، يجعلها حجة، ومن ثم يمكن التمسك باطلاقها. فهذا ما سيأتي الحديث عنه قريباً.

ونقطة الضعف الرئيسية على كل واحد من هذه الروايات انها جميعاً ضعيفة السند، والخبر الضعيف ليس بحجة. فلا يكون شيء منها حجة، أما النص الأول فهو عامي وأما الأخيرين فهما مراسيل، ولعلها من أشد الروايات ارسالاً.

ولكن يمكن الدفاع عن ذلك بأمرين نذكرهما باختصار:

الأمر الأول: ان الصحة والسقم انما ينبغي أن يلاحظ في الرواية الواحدة. وأما مع التعدد ـ كما هو في مورد الحديث ـ فهذا لا يكون ملحوظاً، بل يكون التعدد جابراً للسند. فيكون حجة.

وجوابه: ان هذا انما يصح مع حصول الاستفاضة وأما بدونها فلا. لأن الخبر المستفيض يحصل الاطمئنان بصحته فيكون مضمونه معتبراً. وأما ما دون ذلك فلا يحصل الاطمئنان فلا يكون حجة. وضم الضعيف الى الضعيف لا ينتج الا الدليل الضعيف.

الأمر الثاني: ان المشهور عمل بهذه الأخبار بل الاجماع على الأخذ بها، فتكون حجة بهذا الاعتبار، وان كانت ضعيفة. لأن عمل المشهور جابر للسند.

وجوابه: ان عمل المشهور غير جابر للسند ما لم يكن اجماعاً او قريباً من الاجماع. ووجود الاجماع غير محرز في محل الكلام. والا لصح دليلاً على قاعدة الميسور. وأوضح القرائن على ذلك انه لا يبعد أن يكون الالتفات الى هذه القاعدة متأخراً غير موجود عند المتقدمين، ولا مذكوراً في مصادرهم. ومعه لا تكون الشهرة

حجـة، لأن حجيـة الـشهرة او الاجمـاع انمـا يكـون في المتقـدمين لا في المتـأخرين او المتوسطين من الفقهاء، كما هو محرر في محله من علم الأصول.

مداليل النصوص

ينبغي الآن أن نأخذ فكرة كافية عن دلالات منطوق تلك النصوص.

أمـا الـنص الأول: وهـو قولـه: اذا أمـرتكم بـشيء فـأتوا منـه مـا اسـتطعتم. فتقريب الاستدلال به على هذه القاعدة كما يلي: وهو ان المراد بالشيء المأمور بـه: الشيء الجزئي لا الكلي. كما هـو الأقـرب للظهـور العرفي. والمـراد مـن حـرف الجـر (من) التبعيض. وليس المعاني الأخرى لهذا الحـرف، كمـا ان المـراد مـن الاسـتطاعة المذكورة القدرة بالمعنى العقلي. فيكون حاصل المراد انه ﷺ اذا أمر بشيء جزئي وتعذر قسم منه، فأتوا (وهـو أمـر ظـاهر بـالوجوب) بهـذا الـبعض الـذي بقـي ممكنـاً منه.

وأما افتراض تعذر قسم منه، فهو وان لم تدل عليه الرواية بالمطابقة، الا انه قطعـي الدلالـة عليـه، لأنـه المـستفاد مـن قولـه: مـا اسـتطعتم، يعـني انكـم حـين لا تـستطيعون عـلى بعـضه (فـأتوا منـه مـا اسـتطعتم) يعـني بـالبعض الآخـر. وهـو نفـس مدلول القاعدة.

ومعه فتقريب الاستدلال هـذا، يتوقـف عـلى عـدة مقـدمات. اذا فـسد بعـضها فسد الاستدلال او فسدت النتيجة الحاصلة منه. فلابد أن نعرض أهم تلك المقدمات، وسنرى انها غير تامة وذلك ضمن النواحي التالية:

الناحية الأولى: أن يكون المراد من قوله (بشيء) المأمور به الجزئي لا الكلي. لأنه لو كان المراد به الكلي، خرج عن مضمون القاعدة، كما ذكرنا في الأمر الخـامس من شرائط ثبوتها.

والاستدلال بالنص على القاعدة متوقف على فهم الجزئي. في حين ان السياق في الـنص نفـسه واضـح في ان المـراد بـه الكلـي. لأنـه ﷺ أمـر بـالحج الكلـي. فـسأله

الرجل: أفي كل عام يا رسول الله؟ وهو واضح في ان المراد الاتيان بمصاديق الكلي في كل عام. فنفى ذلك النبي ﷺ وانما أثبته بمقدار ما هو مستطاع.

وقد ذكر بعضهم انه يمكن أن نفهم من السياق المعنى الجامع بين الكلي والجزئي. فيكون من حيث اطلاقه للجزئي موافق لما هو المطلوب من مدلول القاعدة[1].

وجواب ذلك من وجهين:

الوجه الأول: اننا لو فرضنا اللفظ قابلاً لفهم هذا الجامع، فان القرينة المتصلة (وهو مورد السؤال) ينفيه.

فان قلت: ان المهم في الجواب هو كونه منطبقاً على السؤال ولو باطلاقه. فاذا فهمنا منه الجامع كان منطبقاً. فلا منافاة بين السؤال والجواب عندئذ.

قلنا: ظاهر كل جواب أن يكون بمقدار السؤال. وأما أن يتبرع المجيب بالتعرض لأمور لم تقع في السؤال، فهذا على خلاف الظاهر العرفي. وما نقوله انما هو من هذا القبيل لأن السؤال عن الكلي. فالتعرض للجزئي يكون تبرعاً محضاً، فلا يكون ظاهراً من السؤال. ولا أقل من الاحتمال الدافع للاستدلال.

الوجه الثاني: اننا يمكن أن ننفي وجود جامع عرفي بين الكلي والجزئي، بل ننفيه من جهة العقل أيضاً.

وذلك: لأن الكلي انما هو جامع بين الجزئيات فلا معنى عرفاً لاقتناص جامع آخر في طوله. وأما عقلاً، فلأنه على فرض وجوده فهو جامع انتزاعي والجامع العقلي لا يكون الا حقيقياً.

اذن، فالمأمور به الجزئي، لا يكون داخلاً في مضمون سياق العبارة لتكون دالة على قاعدة الميسور.

الناحية الثانية: ان المراد من حرف الجر: (من) التبعيض. دون غيره من المعاني. وهذا صحيح. الا انه لا ينفع في الاستدلال على القاعدة. لأنه سواء كان المراد من (شيء) ما هو كلي او ما هو جزئي، يتعين أن يكون مدلول الحرف هو

---

[1] [القواعد الفقهية للسيد البجنوردي: ج ٤. ص ١٣٨].

التبعيض، فانه كما ان الجزء بعض الكل، كذلك الجزئي بعض الكلي عرفاً.

نعم، لو كانت الدلالة على التبعيض أقرب ظهوراً الى الجزئي لكانت قرينة على المطلوب المشهوري، ولكنها ليست كذلك.

الناحية الثالثة: ان المراد من التعذر، تعذر الأجزاء من (الكل) لا تعذر المصاديق من (الكلي).

واذا كانت العبارة دالة على ذلك بوضوح، فانها تكون قابلة للقرينية على كون المراد من (شيء) الكل وليس الكلي. الا ان الأمر ليس كذلك. فان هذه الاستفادة في طول تلك الاستفادة. يعني اننا اذا استفدنا من (شيء) الكل، كان التعذر لأجزائه. واذا استفدنا منه الكلي كان التعذر لجزئياته ومصاديقه. واذا استفدنا منه الجامع بينهما كان التعذر لهما معاً.

فليس لهذه العبارة المتأخرة في النص قرينية على العبارة المتقدمة، بل العكس هو الصحيح، لأننا استفدنا من (شيء) معنى الكلي وليس معنى الكل، فلا بد أن نحمل التعذر على تعذر المصاديق دون الأجزاء، يعني ان المكلف لم يستطع أن يحج في بعض السنين. فبمقدار ما تعذر عليه يكون ساقطاً عنه.

وهنا أود التنبيه الى ما لعله أصبح واضحاً للقارئ اللبيب من انه لو تمت هذه الرواية سنداً، كما قربه بعضهم ولو باعتبار عمل المشهور بها، لكان اللازم وجوب الحج كلما حصلت الاستطاعة. وانما يسقط من الحج في كل سنة بمقدار ما يتعذر منه. والا لو أمكن الحج كل سنة او في كثير من السنين لوجب.

وهذا المضمون واضح من السياق. وهو قطعي العدم فقهياً ومتشرعياً. اذ لا يجب الحج بالاستطاعة الا مرة واحدة في العمر. وحمله على الاستحباب في الرواية غير محتمل أيضاً، لوجود قرينتين على الوجوب.

إحداهما: قوله ﷺ: لو قلت نعم، لوجب. مع كون السياق دالاً على قوله: نعم، فيما استطاع الفرد من مصاديق الحج ولو في عدد من السنين. فيكون كل ذلك واجباً.

ثانيهما: وقوله: فأتوا. وهو ظاهر في الوجوب. كما يقال في أمثاله في علم

الأصول. فتكون النتيجة انه مع استطاعة الحج عدة مرات. فانه يتعين الاتيان به مكرراً.

وحيث ان هذا غير محتمل فقهياً، فيكون هذا المضمون مسقطاً للرواية سنداً او مخرجاً لها عن الحجية أساساً. حتى لو كانت تامة السند في نفسها، فكيف ما اذا لم تكن كما هي عليه الآن؟

الناحية الرابعة: وهي بمنزلة النتيجة: لو تنزلنا وقبلنا المقدمات التي اختارها المشهور في النواحي الثلاثة الأولى. وهي وجوب الاتيان بما بقي ممكناً بعد تعذر الاتيان بالمجموع، المأمور به شرعاً. أي ان المراد من (ما) في قوله (ما استطعتم) الموصول، بمعنى المقدار الذي استطعتم. وليس الظرفية، او المصدرية ونحوها من معاني هذا الحرف.

وهذا هو الأظهر فعلاً من هذا الحرف. فتكون النتيجة بعد التنزل عما سبق صحيحة. غير اننا نريد التنبيه على تعذر الجمع بين حمل الرواية على الاستحباب في طرف (الكلي) وهو تكرر الحج في كل سنة، وحملها على الوجوب في طرف (الكل) الذي هو مفاد قاعدة الميسور.

فاننا ان حملناها على الوجوب في (الكل) تعين ذلك في (الكلي) أيضاً. وهو غير محتمل. وان حملنا على الاستحباب في (الكلي) تعين حمله عليه في طرف (الكل) أيضاً. فيسقط الاستدلال بالرواية، لأنه يكون دالاً على استحباب الاتيان بالباقي بعد تعذر بعض أجزائه. والمشهور يريد اثبات الوجوب لا الاستحباب.

وهذا واضح باعتبار وحدة السياق في النص كله. او قل: ان صيغة الأمر واحدة (فأتوا) في كل من الجانبين الكل والكلي. وخاصة اذا تصورنا جامعاً بينهما. فماذا سوف يكون حكمه هل هو الوجوب ام الاستحباب؟ فيقع الفقيه في تهافت.

هذا مع لزوم الانتباه الى نكتة أخرى. وهي ان قوله ﷺ: **(فأتوا)** ليس بظاهره أمراً استقلالياً كما يميل المشهور الى فهمه ولو ارتكازاً. لأنهم لم يتعرضوا الى ذلك، بل هو أمر طريقي. ويكون وجوب الامتثال انما هو باعتبار الأمر الأول لا هذا الأمر

الطريقي الطولي. وهذا واضح من سياق قوله: **اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**. أي أتوا به طبقاً للأمر الأصلي او الأول، لا باعتبار هذا الأمر الثاني.

وتطبيقه على الحج واضح، فانه انما يجب مكرراً ـ كما هو ظاهر الرواية على ما سبق ـ طبقاً للأمر الأصلي بالحج. باعتبار وجوبه في كل عام تحصل الاستطاعة فيه. لا طبقاً لهذا الأمر الطريقي الطولي. وهو قوله (فأتوا).

الا ان هذا متعذر في جانب فهم المشهور. وهو أن نفهم من (الشيء) المأمور به الكل، لنقول بوجوب الاتيان بالبعض الممكن بعد تعذر البعض الآخر. فان هذا لا يكون بالأمر الأول لوضوح سقوطه بتعذر المجموع. وانما يكون بالأمر الثاني الطولي وهو قوله (فأتوا). وهذا يعني ان قوله: (فأتوا) أمر استقلالي نفسي وليس طريقياً. اذا لو كان طريقياً لم يصلح للمحركية بعد سقوط أصله.

ويلزم من ذلك انه مع حمل (الشيء) على الكلي يكون هذا الأمر طريقياً، ومع حمله على (الكل) يكون استقلالياً. وهو باطل، لتعذر الجمع بينهما، كما هو مذكور في محله[1]، ولا جامع بينهما. ولو تصورناه فهو ليس أمراً يجب طاعته بل هو مفهوم انتزاعي لا محركية فيه.

فالنتيجة ان المراد بالشيء في هذا النص هو المأمور به الكلي. كالحج المذكور في الرواية. والمراد بالأمر (فأتوا) الأمر الطريقي دون الاستقلالي فلا يتم فهم قاعدة الميسور كما أراد المشهور.

هذا هو الكلام في فهم النص الأول[2].

وأما النص الثاني: وهو قوله: (الميسور لا يسقط بالمعسور).

فتقريب فهم قاعدة الميسور منه: ان الجزء الميسور والممكن من الواجب لا يسقط بتعذر الجزء الآخر وتعسره، فيجوز ترك ما هو متعذر، ويجب الاتيان بما هو متيسر.

---

(١) [فوائد الأصول للشيخ محمد علي الكاظمي: ج ٤. ص ٢٥٤].

(٢) [وهناك مناقشات أخرى لهذا النص أوردها السيد المؤلف ـ أعلى الله مقامه ـ في كتابه منهج الأصول: ج ٤. ص ٣١٤ وما بعدها].

وهذا واضح في أذهان المشهور جداً. حتى اسموا هذه القاعدة باسمه واستفادوها من هذا النص بالتعيين. كأنه آية في الكتاب الكريم او رواية ذات اعتبار.

والاستدلال على هذه الصورة يتوقف على عدة مقدمات، إن تمت كلها صحت القاعدة، والا بطلت. نذكر كل واحدة في ناحية من الكلام:

الناحية الأولى: صحة واعتبار سند هذه الرواية. وقد سبق أن قلنا انها غير معتبرة. وتكلمنا عن بعض المناقشات.

الناحية الثانية: أن يكون المراد بالميسور والمعسور: الجزئي لا الكلي، لوضوح امكان كلا الأمرين بدوياً:

أولاً: أن نفهم منها (الجزئي) كما هو الموافق مع المشهور يعني اذا تعذر البعض الجزئي من واجب جزئي فيجب الاتيان بالبعض الآخر. وهو مضمون قاعدة الميسور ويتوقف فهمها من النص على خصوص هذا المعنى.

ثانياً: أن نفهم منها (الكلي). يعني اذا كان المأمور به كلياً كالحج او الصوم او نحوهما، وتعذرت بعض مصاديقه او بعض حصصه الكلية. وجب الاتيان بالباقي طبقاً للأمر الأصلي. فان ما يسقط انما هو باعتبار التعذر فلا موجب لسقوط الحصص الباقية غير المتعذرة.

واذا دار الأمر بين هذين الفهمين لزم للمشهور أن يستدل على تعين الفهم الأول. لكي يتم فهم القاعدة. اذ مع صحة الفهم الثاني تكون الرواية أجنبية عن ذلك. وكذلك لو تردد الأمر بين الفهمين. اذ تكون الرواية مجملة بالنسبة الى أي منهما. فلا تكون ظاهرة بالطريق الموصل الى فهم القاعدة.

نعم، لو فهمنا الجامع بين الكلي والجزئي. كما سبق أن حاوله البعض في النص السابق، أمكن التمسك باطلاقها للجزئي للدلالة على القاعدة. الا اننا سبق أن برهنا على تعذر ذلك عرفاً وعقلاً، فيتعين الاجمال، او الحمل على خصوص الكلي. وعلى كلا التقديرين لا يبقى مجال لاستفادة القاعدة.

نعم، لو كانت ظاهرة بخصوص الجزئي، لكان الفهم المشهوري متعيناً. الا اننا يمكن أن ننكر ذلك لأنه لا يكون الا بتقدير مضاف هكذا: لا يسقط الجزء الميسور

بتعذر الجزء المعسور. بحيث تكون هاتان الصفتان صفة للجزء لا لأصل الواجب. بخلاف ما اذا حملناها على الكلي فانهما تكونان صفة لأصل الواجب.

الناحية الثالثة: أن نفهم من عدم السقوط المذكور في الرواية في قوله (لا يسقط) عدم سقوط الأمر الأصلي. لعدم وجود أمر آخر بالباقي (الميسور) في هذا النص بخلاف النص السابق الذي قال: فأتوا منه ما استطعتم. اذن، فلا يجب الاتيان بالباقي الا باعتبار عدم سقوط الأمر الأصلي.

وهذا أمر غير محتمل كما هو مقرر في علم الأصول. لأن تعذر البعض يلازم تعذر المجموع. وتعذره يعني تعذر المأمور به. ومع تعذره يسقط الأمر لا محالة، لاستحالة بقاء الأمر بعد تعذر متعلقه، لاستحالة توجيه الأمر الى العاجز والأمر بما لا يطاق.

وقد يخطر في الذهن: بأن هذا وان كان صحيحاً على القاعدة. الا انه لا ينطبق على محل الكلام. لأننا نستفيد من هذا النص نفسه تنزيل ذلك الأمر الساقط المعدوم منزلة الموجود، لأنه يقول لا يسقط. وفاعله هو الضمير العائد الى الوجوب. كأنه قال: لا يسقط وجوب الميسور بسقوط وجوب المعسور. فهو يخبرنا عن وجوده. فيكون هذا اثباتاً تعبدياً للوجوب شرعاً. وان اقتضت القاعدة سقوطه.

وجوابه: ان الوجوب الذي أخبرت الرواية بثبوته للميسور بعد سقوط المعسور أحد أمرين: أما الوجوب الأصلي ـ كما سبق ـ وأما الوجوب الضمني المتعلق بالجزء الميسور. كما هو الأظهر من العبارة، حين يقول بالمعنى: لا يسقط وجوب الجزء الميسور. فقد نسب الوجوب الى الجزء لا الى الكل. وكلا الأمرين غير محتمل. فتسقط افادة الرواية للقاعدة.

أما تعلقه بالوجوب النفسي الأصلي، فخلاف الظاهر لعدة أمور:

الأمر الأول: أن يستفاد من السياق التنزيل، يعني تنزيل الأمر المعدوم منزلة الموجود. وهو خلاف الظاهر، لأن التنزيل مؤونة زائدة تحتاج الى قرينة واضحة، وهي منتفية.

الأمر الثاني: ما أشرنا اليه قبل قليل من ان الأظهر من سياق الرواية استفادة الأمر الضمني بالجزء لا الأمر الاستقلالي.

الأمر الثالث: ان اصطلاح السقوط بمعنى انعدام الأمر وزواله نتيجة التعذر او الامتثال، لم يكن موجوداً في صدر الاسلام، ولا يمكن حمل النص المتقدم على المعنى المتأخر.

وانما يصح معنى السقوط في النص، فيما اذا حملنا (الميسور والمعسور) على معنى الكلي لا على معنى الكل. الذي يريد المشهور فهمه ويتوقف عليه فهم القاعدة. بل سيكون معنى السقوط هنا بمنزلة القرينة المتصلة النافية لفهم القاعدة، والتي تجعل السياق متعيناً بالكلي دون الكل.

وأما تعلق الوجوب بالجزء الميسور، وهو الوجوب الضمني. ويكون المراد من النص بقاؤه بعد سقوط الوجوب الضمني للمعسور. فهذا أسوأ احتمالاً من الآخر لعدة وجوه نذكر منها:

أولاً: ان هذا الوجوب مما يثبت في طول الوجوب الأصلي. او قل: انه من انحلالات الوجوب الأصلي نفسه، وبعد أن نسلم ـ كما هو مقتضى تسلسل هذه الفكرة ـ بسقوط الوجوب الأصلي لابد لنا أن نسلم بسقوط انحلالاته أيضاً، او معلولاته.

ثانياً: ان الوجوب الضمني لا يحتمل أن يتحول الى وجوب استقلالي، كما يرغب المشهور. اذ مع بقاء الجزء الميسور وحده، سيكون أمره استقلالياً، على الفرض. وهذا التحول يحتاج الى قرينة مفقودة. والحمل على التنزيل بهذا المعنى أسوأ حالاً من التنزيل بالمعنى السابق.

فهذا هو حاصل الكلام في فهم النص الثاني.

وأما النص الثالث وهو قوله: **ما لا يدرك كله لا يترك كله.**

فتقريب دلالته على القاعدة طبقاً لفهم المشهور بعد التنزل عن ضعف سندها، مع الالتفات الى ان أخذ المشهور بها غير جابر لسندها لنكتة خاصة وهي ان المشهور انما أخذ بالنص الثاني واعتبره هو العمدة في استفادة قاعدة الميسور دون النصين الأول والأخير. فيبقى هذان النصان غير مأخوذ بهما من قبل المشهور.

فان كان هناك أخذ بهما، فانما هو باعتبار المعنى الاجمالي الموافق لقاعدة الميسور وليس أكثر من ذلك. يعني: ليس أخذاً بهما بوجودهما التفصيلي، لوضوح اختلاف النصوص الثلاثة بكثير من الظواهر. فقد أخذ المشهور من ظواهر النصين المشار اليهما بما يوافق النص الثاني وأهملوا الباقي. ومثل هذا الأخذ لم يثبت كونه جابراً للسند. بعد العلم كونه اجمالياً او تحليلياً. وان قلنا بأن سقوط البعض عن الحجية لا ينافي بقاء الباقي عليها. الا ان هذا المورد، عكس ذلك. فان الأخذ بالبعض لا يكون جابراً للمضمون التفضيلي للرواية بأي حال.

وتقريب الدلالة على قاعدة الميسور كما يلي:

أن نفهم من (ما) معنى الموصولة لا غيرها من معاني الأداة. ونفهم ان المراد منها (الكل) لا الكلي. على ما سبق من معناهما. وهو الواجب الجزئي الذي يتعذر بعضه فيجب الاتيان بالباقي. وهو معنى (ما لا يدرك كله) أي لا يمكن الاتيان به كله، لتعذر بعض أجزائه.

ولا يقال: ان قوله: يدرك ظاهر بالادراك بمعنى الاحساس. لا (الامكان) كما هو مقتضى فهم المشهور. فيكون النص بعيداً عن فهم القاعدة.

فانه يقال: ان هذا غير محتمل لأن الوضع الأصلي له انما هو لادراك الغاية الشاردة وهو الوصول اليها والحصول عليها. فيكون ذلك مناسباً مع كلا الشكلين: الاحساس والفعل. فاذا قامت قرينة على أحدهما تعين. ويكفي هنا قرينة معينة للفعل دون الاحساس هو قوله: يترك. فانه مقابل الفعل دون الاحساس. فيتعين فهمه.

وقوله: لا يترك. أما أن يراد به النهي او النفي. وعلى كلا التقديرين يراد به جعل الوجوب للفعل. أما اذا أريد به النهي فواضح. لأنه نهي عن الترك فيكون أمراً بالفعل عرفاً. وأما ان أريد به النفي، فلأجل ما قيل في علم الأصول[1] من كون الجملة الخبرية أوضح في فهم الوجوب من الأمر او صيغة أفعل فيكون ذلك من هذا القبيل.

---

[1] [كفاية الأصول الآخوند الخرساني: ص ٧٠ وما بعدها. أصول الفقه للشيخ المظفر: ج ١. ص ١١٤. محاظرات في أصول الفقه تقريرات أبحاث الخوئي للفياض: ج ٢. ص ١٣٠ وما بعدها].

وقوله: كله. يعني كل الأجزاء على الاطلاق بحيث يلازم ترك ما هو ممكن منها أيضاً. فيكون هذا منهياً عنه. فيكون المعنى وجوب الاتيان بالممكن، وهذا هو مضمون القاعدة، كما فهمها المشهور.

الا ان هذا قابل للمناقشة من عدة وجوه:

الوجه الأول: امكان أن يراد بما الموصولة (الكلي) الذي تعذرت بعض مصاديقه، لا (الكل) الذي تعذرت بعض أجزائه، فلا يمكن استفادة القاعدة منه، كما سبق في أمثاله. وخاصة بعد أن منعنا عن إمكان تصور الجامع بين الكلي والكل، كما زعمه بعضهم.

الا انه يمكن الجواب على ذلك، بأن في النص نفسه ما يدل على ارادة (الكل) دون الكلي. وهو قرينتان:

إحداهما: قوله: كله. فان التعبير العرفي بذلك انما هو عن (الكل) الذي له أجزاء لا عن الكلي الذي له جزئيات ومصاديق. فانه لا يقال عرفاً عن الكلي: كل الكلي اذ ان انبساط الكلي وشموله لمصاديقه غير مدرك بوضوح في الأذهان العرفية. فلا يرى له (كلاً) لا مجازاً ولا حقيقة. بخلاف المركب الجزئي من عدة أجزاء.

ثانيهما: قوله: يترك كله. فان الترك انما هو باعتبار الأجزاء لا باعتبار المصاديق، لأن اطلاق الترك على اهمال بعض المصاديق ليس عرفياً، ولا أقل من أن نزعم ان الآخر أوضح في ذهن العرف بحيث يكون هو المستظهر من العبارة.

الوجه الثاني: ان الاستدلال بالنص يتوقف على أن يكون المراد من ما الموصولة: متعلق الحكم الشرعي او المأمور به. وأما اذا لم يكن كذلك فتكون خارجة عن حريم الشريعة، فلا تكون دليلاً على شيء من القواعد.

ومن المعلوم انه لا نجد في النص دليلاً مطابقياً على ان المراد دخولها في حيز الشريعة، بخلاف النصوص السابقة كالتي يقول فيه: ما أمرتكم به. أما هذا فلا.

وقد يجاب على ذلك: انه ثبت في علم الأصول: ان الأصل في كل ما يقوله المعصومون هو التشريع ما لم تقم قرينة على الخلاف. والمورد من جملة ذلك.

الوجه الثالث: ان الاستدلال بالنص يتوقف على أن يكون المراد الحكم

الالزامي لا مطلق الرجحان. والالزام مما لا يظهر من العبارة. بل لعل الأظهر خلافه، لأن العبارة تستقيم أكثر حين نقول في قوله: لا يترك كله انه لا ينبغي أن يترك كله. او لا يرجح ذلك. فتكون العبارة بمنزلة النص على مطلق الرجحان.

ويمكن أن يجاب على ذلك: باننا أشرنا في تقريب الدلالة على القاعدة، بأن الظهور في الالزام ثابت سواء حملنا (لا) على النفي او النهي. مضافاً الى ان التقدير الذي أشرنا اليه خلاف الأصل ومما لا دليل عليه ولا قرينة فيه.

الوجه الرابع: ان وجوب الميسور يكون بأحد احتمالات ثلاث لا رابع لها، فاذا بطلت بطلت استفادة القاعدة من الرواية.

الاحتمال الأول: الحكم الأصلي المتعلق بالمجموع. وقد سبق أن تكلمنا في مثله، وقلنا انه ساقط لا محالة. ولا قرينة في السياق على وجود تنزيله بمنزلة الموجود.

الاحتمال الثاني: الحكم الضمني المتعلق بالجزء او الأجزاء المتيسرة نفسها. وقد سبق ان قلنا بتعذر ذلك لأنها تسقط بسقوط الأمر الأصلي ولا يمكن استمرارها مع سقوطه، لأنها معلولة له او انحلالية منه، وعلى كلا التقديرين يكون استمراره غير ممكن أما عرفاً او عقلاً.

الاحتمال الثالث: الحكم المستفاد من هذا النص نفسه. أعني قوله: ما لا يدرك كله لا يترك كله. فاذا بطل الاحتمالان السابقان توقف الاستدلال للقاعدة على هذا الاحتمال الثالث. فينبغي للمناقش ابطاله لتسقط استفادة القاعدة تماماً.

الا ان الانصاف انها دالة على ذلك في قوله لا يترك. يعني لا يجوز ترك الممكن بعد تعذر الباقي. وهو عين منطوق قاعدة الميسور.

الا ان الكلام في ان هذا الحكم استقلالي او طريقي يعني اشارة الى الحكم الأصلي. كما أشرنا في مثله مما سبق من النصوص.

والاستقلالية، وان كانت هي الأظهر في نفسها. الا ان الأظهر من قرائن السياق هنا هو الطريقية. يعني: انه لا يترك لأنه واجب بالأصل، وليس ذلك لوجوب جديد مجعول عليه. فاذا علمنا ان ذلك الوجوب يكون ساقطاً مع تعذر البعض ولا يستفاد منها التنزيل. اذن، يتعذر كونها دالة على وجوب الميسور، الا أن نستفيد في

طول نفي الاستقلالية واثبات السقوط، شكلاً من أشكال التنزيل. وتمام الكلام في محله.

وعلى أي حال، فيكون هذا النص الثالث أقرب الى مضمون القاعدة من النصين الأولين، حتى الثاني الذي اختاره المشهور وسمى القاعدة به. فان هذا الثالث أظهر منه بعد أن دفعنا عنه سائر الإشكالات او أكثرها. ولم يمكن ذلك في النص السابق. الا ان الإشكال الأساسي انما هو في السند.

أهم موارد
تطبيق القاعدة

سمعنا ان الفقهاء اعتبروا المصداق الأمثل والمثال الأفضل لهذه القاعدة الصلاة باعتبار وضوح وجوب الباقي بعد تعذر بعض الأجزاء. وقد سبق أن ناقشنا في ذلك بما فيه الكفاية، وعلمنا ان الصلاة في غنى عن مثل هذه القاعدة التي لم تثبت بدليل معتبر.

مضافاً الى إشكالات أخرى أهمها: ان المقدار الممكن من الصلاة، ان كان عرفاً ميسوراً من المجموع المتعذر، أمكن اندراجه في القاعدة. ولكنه أحياناً لا يكون كذلك بل يكون على أساليب أخرى ككفاية التسبيحة الواحدة عن الركعة او كفاية النية القلبية عن اللفظ والحركة، وكل ذلك ليس من سنخه لا عرفاً ولا عقلاً، فلا يكون من قبيل الميسور منه، بكل المعاني السابقة العقلية والعرفية والشرعية. الا اذا استفدنا من الشرع دليلاً على تنزيله منزلة الكامل. وهذا موجود فعلاً، فيكون بنفسه كافياً للحكم بالإجزاء بغض النظر عن هذه القاعدة.

وكذلك الحال في الحج، حيث قلنا بأنه اذا تعذر بعض الحج لم يجب الباقي، وانكشف كون الفرد غير مستطيع في علم الله. سواء كان يعلم بذلك سلفاً او علم به بعد شروعه. ولو كانت هذه القاعدة كاملة سنداً ودلالة للزم الفقهاء القول بوجوب الميسور من الحج. لفرض شمولها لكل الموارد.

وهذا في الصوم أوضح، فلو تعذر صوم بعض النهار كان مقتضى القاعدة سقوط وجوبه كله، لا وجوب الباقي. بخلاف ما لو كانت هذه القاعدة تامة واستفدنا منها تنزيل الناقص منزلة الكامل. فان النهار وان كان مترابط الأجزاء في الأمر بصومه. الا اننا في طول التنزيل نعلم بكفاية ترابط الميسور منه عن المعسور.

كما ان ذلك واضح فقهياً في الكفارات والديات والحدود وغيرها، اذ مع تعذر البعض لا يكون الباقي واجباً او لا يكون مجزياً. ونحوه في شهادة البينة اذ مع تعذر الشاهدين العادلين، لا يكون الواحد كافياً ولا منزلاً منزلة الاثنين.

وكذلك الحال في بعض الطهارات الثلاث، اذ مع تعذر بعض أجزاء الوضوء او الغسل، ينتقل الحال الى التيمم، لا انه يجب الباقي او يكون مجزءاً عنه، وكذلك الحال في التيمم مع تعذر بعضه.

وانما خص الفقهاء مورد القاعدة من الطهارات الثلاث بموردين:

المورد الأول: ما اذا كان بعض أعضاء الوضوء مقطوعاً، وتعذر غسله من أجل ذلك. فأفتوا بوجوب غسل الباقي، اذا كان عضواً كاملاً او مقداراً معتداً به منه. بخلاف ما لو بقي محل المسح فقط، فانه ليس (ميسوراً) من مجموع الوضوء بكل تعريفاته السابقة.

المورد الثاني: فيما اذا تعذر وضع السدر او الكافور او هما معاً في أغسال الميت فانه يغسل بالماء القراح أي الصافي بدلاً عنه. تمسكاً بهذه القاعدة.

وكلا الموردين أقرب الى الصحة في النتيجة. الا ان في كونهما مصداقين للقاعدة إشكالاً واضحاً من الناحية الفقهية الاستدلالية، بل كل منهما ورد في دليل خاص به، لا نحتاج معه الى القاعدة. وليس هنا محل سرده.

نذكر الآن بشيء من الاختصار بعض الموارد التي وعدنا بذكرها في مقدمة هذا الفصل، مما يكون محتمل الشمول لهذه القاعدة لو تمت وصحت في حين انه خارج القدر المتيقن من موردها كما أشرنا وسنوضحه أيضاً.

وذلك في عدة موارد:

المورد الأول: ان الفقهاء يعتقدون ان القدر المتيقن من هذه القاعدة هو العبادات. فهل تكون شاملة للمعاملات ام لا.

ويتم الكلام في ذلك على صعيدين:

الصعيد الأول: انه لا دليل على كون العبادات هي القدر المتيقن من القاعدة. مع ان كل النصوص الثلاثة السابقة يمكن أن تكون مطابقة لها ولغيرها كالمعاملات.

ولكن يمكن تقريب ذلك بأحد شكلين:

الشكل الأول: ورود النص الأول من الثلاثة السابقة في مورد الحج وهو عبادة. فيكون قرينة متصلة على الاطلاق الوارد في نفس الرواية. وقرينة متصلة على الاطلاق الوارد في النصوص والروايات الأخرى.

وجوابه: ان هذا إن تم بنحو القرينة المتصلة، لا يتم بنحو القرينة المنفصلة. لعدم الدليل على القرينية أصلاً في النصين الأخيرين، وامكان التمسك باطلاقهما.

بل حتى في مورد نفس الرواية، فاننا لو قصرناها على الحج سقطت بالمرة، لأنها في مورد الحج غير صادقة جزماً كما قلنا، فلا يبقى لها شمول للعبادات فضلاً عن المعاملات.

على ان السياق واضح في ضرب القاعدة العامة خارج المورد وهو الحج لأنه يقول: ما أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. ولا يراد بالشيء خصوص الحج يقيناً. ولا يصلح ذكره للقرينية اطلاقاً.

الشكل الثاني: ورود لفظ الأمر بنفس القاعدة لأنه قال: ما أمرتكم بشيء. والعبادات مأمور بها. وأما المعاملات فغير مأمور بها لعدم وجوب انجازها بالعنوان الأولي.

وجواب ذلك: ان لفظ الأمر وارد فقط في النص الأول دون النصين الآخرين. فيمكن التمسك باطلاقهما. وخاصة بعد أن عرفنا ان النص الثالث هو الأرجح في استفادة القاعدة، ولا قرينة فيه على الاختصاص بالعبادات.

اذن، فاطلاق القاعدة شامل للعبادات والمعاملات معاً. وليست العبادات هي القدر المتيقن على أي حال. غير ان الإشكال في المعاملات سيأتي من ناحية أخرى.

الصعيد الثاني: عدم امكان شمول القاعدة للمعاملات بعدة تقريبات، نذكر أهمها:

التقريب الأول: ان هذه القاعدة انما تشمل الأمر المركب من أجزاء، بحيث اذا تعذر بعضها وجب الباقي. وهذا انما يتوفر في العبادات المركبة كالطهارات الثلاث.

وأما المعاملات، فهي تنقسم الى قسمين سبب ومسبب. أما السبب فهو العقد الحاصل بين الطرفين. وأما المسبب فهو نتيجة ذلك العقد كملكية البائع والمشتري ما انتقل اليه من البضاعة، نتيجة لصحة العقد.

أما السبب، فهو مركب أما من جزئين ظاهريين وهما الايجاب والقبول او من جزئين نفسيين وهو الرضا المتقابل للطرفين، ونحو ذلك. وهذا وان كان مركباً، الا ان القاعدة لا تشمله، لعدم احتمال الاجتزاء بواحد مع تعذر الآخر، بحيث يكون العقد ايجاباً بلا قبول او قبولاً بلا ايجاب. فانه عندئذ يكون باطلاً جزماً. ولا يحتمل تخريج صحته بقاعدة الميسور.

وأما المسبب وهو الملكية، فهي أمر بسيط واحد ليس بمركب وانما يدور أمره بين الوجود والعدم. لا بين الصحة والفساد. فليس عندنا ملكية فاسدة، بل اذا فسد العقد زال أثره ولم تترتب عليه الملكية.

وهي من حيث كونها أمراً بسيطاً غير مركب من أجزاء لا يكون مشمولا للقاعدة، لأننا قلنا من انها تختص بالمركبات.

فان قلت: ان هنا ملكيتان تترتبان على العقد إحداهما ملكية البائع والأخرى ملكية المشتري، فيمكن أن تشمله القاعدة بهذا الاعتبار.

قلنا: ان في ذلك جهلاً بموضوع القاعدة، فان موضوعها هو المركب المترابط كالوضوء والغسل، بحيث اذا نقص جزء منه عمداً بطل المجموع. فماذا اذا نقص عجزاً عنه؟ أما هاتان الملكيتان، فليستا مربوطتان ببعضهما. بل وجود كل منهما مستقل عن الآخر. ولا يحتمل وجود إحداهما دون الأخرى، إذ لو كان العقد صحيحاً وجدا معاً وان فسد زالتا معاً. وليس انه قد ينال العجز أحدهما وتبقى الأخرى لينالها اطلاق القاعدة. ويكون أحدهما بمنزلة الميسور والآخر بمنزلة المعسور.

التقريب الثاني: اننا قلنا في شرائط القاعدة انها انما تكون شاملة وعاملة في صورة احتمال وجود الأثر للباقي. دون ما ذا لم يكن هذا الاحتمال قائماً. والأمر في المعاملات على ذلك اذ لا يحتمل تأثير الباقي بعد العجز عن البعض وانجازه لأي حكم وضعي او اجزائه عن أي حكم تكليفي.

فان قلت: فان الفقهاء طبقوا القاعدة على ما اذا كان البائع أخرس ونحوه. فانهم اكتفوا منه بما يمكنه من ايقاع العقد، وهو القصد القلبي والاشارة.

قلنا: هذا وان كان موضوعاً للقاعدة من ناحية هذا الشرط، الا ان شرطاً آخر من شروطها غير متوفر فيه. وذلك اننا قلنا انها انما تنفع فيما لا يوجد فيه دليل آخر. وفي بيع الأخرس ونحوه يوجد دليل آخر، فانه منصوص بالسنة الشريفة، مضافاً الى كونه عقداً عرفياً فيكون مشمولاً لقوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿**تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**﴾[2]. فلا يختص دليله في القاعدة، او انه ليس مثالاً منحصراً لها.

التقريب الثالث: ان شرطاً آخر من الشروط السابقة أيضاً، غير متوفر في شمول القاعدة للمعاملات.

وذلك: اننا قلنا انه لا بد أن يكون الباقي بمنزلة الميسور لذلك المجموع الذي أصبح متعذراً بتعذر جزئه.

ففي المعاملات اذا تعذر القبول مثلاً، فهل يبقى الايجاب (ميسوراً) بالنسبة الى مجموع العقد؟

هذا متوقف على معنى الميسور. وقد أعطينا له عدة معاني. كان أفضلها صدق العنوان السابق على ما هو ممكن كصدق الصلاة على ثلاث ركعات مع تعذر الرابعة. وهذا المعنى غير متوفر في المعاملات. فان الايجاب وحده ليس (عقداً) أكيداً، لا بنظر العرف ولا بنظر الشارع. فلا يكون مشمولاً للقاعدة.

التقريب الرابع: ان شرطاً آخر من الشروط السابقة أيضاً، غير متوفر في شمول القاعدة للمعاملات.

---

[1] [سورة المائدة: الآية ١].

[2] [سورة النساء: الآية ٢٩].

وذلك: اننا قلنا انها لا تجري فيما يدور أمره بين الوجود والعدم، ومثلنا له هناك بالصوم، الذي يوجد مع الامساك وينعدم مع عدمه، فالمعاملات أيضاً على هذا الغرار سواء قصدنا منها جانب السبب وهو العقد او جانب المسبب وهو الملكية. كما هو واضح لمن يفكر، وقد سبق ما يوجب إيضاحه فلا نكرر.

فان قلت: فان من جملة الشروط للقاعدة كما سبق: أن يكون المتعذر (كلاً) تتعذر أجزاؤه لا (كلياً) تتعذر مصاديقه، وهو متوفر.

قلنا: ان توفر هذا الشرط وحده لا يكفي في صحة القاعدة ما لم تتوفر سائر الشرائط المنطبقة على شروط [1] غير هذا.

ومن زاوية اشتراط ان لا يكون كلياً تتعذر مصاديقه. لا يمكن أن يقال: ان بعض أفراد العقد اذا تعذرت أمكن ايجاد الباقي وتصح به المعاملة. كما لو عقدنا في زمان آخر او مكان آخر وهكذا. فاننا عرفنا ان هذا لا يكون مصداقاً تاماً للقاعدة، بل تصح العقود الممكنة هذه، باعتبار الاطلاقات المقتضية للصحة في الشريعة، كقوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وغيرها. لا باعتبار قاعدة الميسور. كما هو واضح في الفقه.

المورد الثاني: لشمول قاعدة الميسور.

ان القدر المتيقن منها هو الواجبات، فهل تشمل المستحبات؟

وكون القدر المتيقن هو الواجبات واضح، لأن هذه القاعدة أما أن تشمل الواجبات والمستحبات معاً او تختص بالواجبات. ولا يحتمل اختصاصها بالمستحبات. فشمولها للواجبات جزمي بخلاف المستحبات. وهو معنى القدر المتيقن.

ولا أجد مانعاً عن شمولها للمستحبات بكل نصوصها الثلاثة:

النص الأول: قوله: **اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم.**

فاننا ان حملنا مادة الأمر وصيغته على خصوص الالزام لم تشمل المستحبات حتماً. ولكن ان حملناهما على جامع المطلوبية، أمكن شمول القاعدة للمستحبات جزماً.

---

[1] [في العبارة غموض. لعل هناك كلمة ساقطة بعد كلمة (شروط) ربما تكون (القاعدة). والله العالم].

فان قيل: فان المحقق في علم الأصول هو اختصاص ذلك بالواجبات وعدم دلالته على مطلق المطلوبية[1]. فتكون القاعدة مختصة بالواجبات، وغير شاملة للمستحبات.

قلنا: نعم، هذا ثابت في صيغة الأمر. أما مادة الأمر فمن الأرجح كونها دالة على مطلق المطلوبية[2]. فتشمل المستحبات. وهنا مادة الأمر مستعملة وهي قوله: اذا أمرتكم بشيء.

فان قلت: فان صيغة الأمر مستعملة أيضاً، وهي قوله: فأتوا منه فتكون قرينة على الاختصاص بالواجبات. لعدم احتمال العكس، من حيث اننا اذا حملنا مادة الأمر على المستحبات لزم وجوب الباقي بعد تعذر البعض. وهو غير محتمل، فانه غايته هو الاستحباب أيضاً.

قلنا: يمكن أن يجاب ذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: اننا نجعل مادة الأمر قرينة على صيغة الأمر دون العكس، وخاصة وانها متقدمة في الكلام، وما له الصدارة في الكلام يكون له القرينية فيه. فتأمل.

الوجه الثاني: ان قوله فأتوا حكم طريقي كما قلنا وليس استقلالياً، يعني انه تحويل على الأحكام الأصلية المتعلقة بالأفعال. بحيث يلزم منه كما قلنا: ان الاتيان بالباقي يكون امتثالاً للأمر الأصلي لا لهذا الأمر وهو قوله: فأتوا. وقد استشكلنا فيه هناك. الا اننا نتنزل هنا.

ومعه فلا بد من لحاظ الأوامر الأصلية المتعلقة بالأفعال، فان كانت وجوبية كان هذا وجوبياً، وان كانت استحبابية كان هذا استحبابياً، ولا يلزم من ذلك استعمال صيغة الأمر في معنيين حقيقي ومجازي. باعتبار تعدد موارد الصدق والتطبيق، فتأمل. وتمام الكلام في محله.

---

[1] [كفاية الأصول: ص ٦٣. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي: ج ١. ص ٣١٠. وكذلك انظر منهج الأصول للسيد المؤلف ـ أعلى الله مقامه ـ: ج ٣. ص ٣٠].

[2] [انظر منهج الأصول: ج ٣. ص ٣٥ وما بعدها].

النص الثاني: الميسور لا يسقط بالمعسور.

حيث لم يؤخذ فيها عنوان معين من الواجب او المستحب. بل تشمل كل ما كان ميسوراً ومعسوراً. من أي صنف كان.

فان قلت: فان قوله: يسقط قرينة متصلة على ارادة خصوص الواجب، لأنه هو الذي يسقط وجوبه بالتعذر.

قلنا: ان المستحب أيضاً يسقط استحبابه بالتعذر، بل هو أولى بالسقوط. ولا يحتمل بقاؤه بعد العجز. نعم، لو كان ذلك محتملاً، كان للاختصاص بالواجبات وجه، الا ان الأمر ليس كذلك. وما لا يسقط استحبابه بالعجز عن بعضه بالمرتبة السابقة على هذه القاعدة، يكون في غنى عن جريانها. بل ليس مورداً له لأنه فاقد لأحد شروطه السابقة. كما لا يخفى على فطنة القارئ اللبيب.

النص الثالث: ما لا يدرك كله لا يترك كله.

واطلاقه للواجبات والمستحبات أيضاً ثابت. وخاصة بعد أن اعتبرناه هو النص الأفضل في الدلالة على صحة القاعدة، بغض النظر عن السند. فلا يضر معه كون النص الأول او كلا النصين الأولين محل إشكال من هذه الناحية.

المورد الثالث: ان القدر المتيقن لقاعدة الميسور هي الواجبات او قل: هي المطلوبات يعني الأعم من الواجبات والمستحبات. فهل تشمل المحرمات او المنهيات يعني الأعم من المحرمات والمكروهات ام لا.

يمكن الإشكال في ذلك بعدة وجوه نذكر أهمها:

الإشكال الأول: ان المطلوبات تتعلق بالفعل والمنهيات تتعلق بالترك. ومن الواضح ان ظاهر النصوص الثلاثة للقاعدة اختصاصها بالفعل دون الترك، فلا يكون شاملاً للمنهيات. فان ما يكون (ميسوراً) او (يدرك كله) ونحو ذلك انما هو الفعل دون الترك.

وجوابه: اننا بهذا الصدد نحتاج الى تعميم معين إن تم تم شمول القاعدة للمنهيات والمحرمات. وهو تعميم معنى الفعل للترك. فان الفعل وان كان وجودياً عقلاً، الا انه ليس كذلك عرفاً. فيكون الترك مصداقاً للفعل او حصة منه. وبهذا

اللحاظ يمكن أن يكون مشمولاً للنصوص، يعني يصدق عليه انه (ميسور) وانه (يدرك كله).

الإشكال الثاني: ان المنهيات فاقدة لشرط من شروط القاعدة. وهو أن يكون المتعلق مركباً. بحيث يتعذر بعضه ويبقى الباقي ممكناً للفاعل. وهذا يحصل في الواجبات. وأما المحرمات فكلها بسيطة غير مركبة. ومعه لا تكون مشمولة للقاعدة.

وجواب ذلك: ان أغلب المحرمات وان كانت بسيطة، الا انه بعضها يمكن أن يصدق عليه التركيب عرفاً كسرقة مجموعة أشياء او شرب كمية من الخمر. يمكن أن يكون مشمولاً للقاعدة من هذه الناحية.

الإشكال الثالث: ان المنهيات والمحرمات فاقدة لشرط آخر من شروط القاعدة. وهو ان المورد لا يكون ثابتاً بأمر آخر غيرها، بحيث يكون تاماً في المرتبة السابقة على القاعدة وأوضح فقهياً منها.

والحال في المحرمات ومطلق المنهيات هو ذلك. فان الحال فيها انها اذا عجز المكلف عن تركها او عن ترك جزء منها جاز فعله، لاستحالة تكليف العاجز بالنهي. فهو في حالة العجز لا يكون منهياً او قل: منهياً عنه فيكون فعله جائزاً في المرتبة السابقة على القاعدة. فلا يكون هذا الشرط متوفراً.

المورد الرابع: لشمول قاعدة الميسور.

ان القدر المتيقن لهذه القاعدة هي الواجبات النفسية أي الواجب في نفسه بغض النظر عن غيره، فهل تشمل الواجبات الغيرية وهي ما تجب مقدمة لغيرها، باعتبار توقف بعض الواجبات النفسية عليها، كالسير الى الحج ام لا.

فهنا ينبغي أن يكون واضحاً بالنسبة الى المقدمات العقلية انه لا معنى لوجوب بعضها بعد تعذر البعض. لأنه مع تعذر البعض يكون ذي المقدمة متعذراً. ومع تعذره لا يترشح منه على الباقي أي وجوب. ولا تصححه قاعدة الميسور، وان صدق عرفاً شمولها له باعتباره ميسوراً، او لا يدرك كله. الا ان أساس وجوبه يكون منتفياً.

مثاله: أن يتعذر السير الى الحج في قسم من الطريق ومعه يكون الوصول الى الحج متعذراً، فلا يجب السير في الباقي.

وأما المقدمات الشرعية، كالطهارات الثلاث (بل قد تكون هي المثال المنحصر) فهي مشمولة له على إشكال سبقت الاشارة اليه.

ولا تكون مشمولة للإشكال الذي ذكرناه الآن لوجود الاجماع بأن الصلاة لا تسقط بحال[1]. فحتى مع فقدان الطهورين تبقى الصلاة واجبة، فكيف مع امكان بعض أجزائها. فاذا صححنا هذا البعض بقاعدة الميسور أمكن أن يكون مشمولاً للوجوب الغيري الواصل اليه من الوجوب النفسي الذي لم يسقط مع تعذر بعض مقدمته.

الا ان هذا على أي حال، خاص بالصلاة، لأنه لم يرد في غيرها انه لا يسقط بحال.

وهناك تفاصيل أخرى لقاعدة الميسور، ينبغي الاعراض عنها في هذه العجالة.

---

[1] [ورد في الوسائل: ج ٢. كتاب الطهارة. أبواب الاستحاضة. الباب ١. الحديث ٥. قوله عليه السلام:.. ولا تدع الصلاة على حال. والذي يظهر منه بوضوح استفادة القاعدة وهي عدم سقوط الصلاة بحال. إذ لا اختصاص لحال الاستحاضة بذلك ولا لحال النساء بذلك كما صرح به غير واحد من فقهائنا. خصوصاً وانه علل ذلك في ذيل الحديث بقوله عليه السلام: فان النبي صلى الله عليه وآله قال: الصلاة عماد دينكم].

فصـل
قاعـدة الالـزام

يريد بها الفقهاء مضمون النص القائل: **ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم.** وحاصله: ان للفرد المؤمن أن يلزم غيره باقراره على نفسه في دينه بما يلتزم به. فيرتب الأثر الشرعي على ذلك. فيتزوج من مطلقته ويشتري من ملكه ونحو ذلك. وان كان ذلك باطلاً في فتوى الفرد المؤمن. كما سيتضح جلياً.

أدلة القاعدة:

أول ما ينبغي التعرض له لدى الحديث عن هذه القاعدة هو مداركها وأدلتها التي تثبت بها شرعاً، ثم ينفتح الطريق الى النظر الى مضمونها واطلاقاتها. لكي نعرف بعد ذلك نتائجها وبعض مواردها.

استدل بعضهم[1] عل صحة هذه القاعدة بدليلين:

الدليل الأول: الاجماع. فانه ثابت لدى علمائنا المتقدمين والمتأخرين[2]، ثم استشكل عليه بأن هذا ليس هو الاجماع الذي يكون معتبراً، لأنه ليس مما يعلم منه رأي المعصوم عليه السلام.

وبتعبير منا: ان الاجماع انما يكون حجة فيما اذا كان تعبدياً قائماً بذاته، لا ما اذا كان معتمداً على دليل آخر. وسنرى ان الدليل الآخر موجود في هذه القاعدة

---

[1] القواعد الفقهية: ص ١٥٤.

[2] المصدر والصفحة.

وهو السنة الشريفة. اذن، فالاجماع قائم عليها، وكل من أفتى بالقاعدة انما اعتمد على السنة. فيكون الاجماع مدركياً وغير معتبر، ويكون الحساب الحقيقي مع مدركه.

غير ان هذا ليس بصحيح في محل الكلام، وان كان مقتضى القاعدة ثبوته، لأننا قلنا في محله: ان الاجماع اذا كانت أهميته بمقدار السنة التي يعتمد عليها، فالأمر كذلك، بمعنى انه لا يكون حجة. وأما اذا كانت أهميته أكثر وأوضح منها وأشد رسوخاً في الارتكاز المتشرعي. فانه يكون تعبدياً معتبراً، ولا يبعد أن يكون الاجماع هنا من هذا القبيل. اذن، فهو حجة ومعتبر، في اثبات وتصحيح قاعدة الالزام.

الا اننا نعرف في محله من علم الأصول: ان الاجماع دليل لبي لا اطلاق له، فيجب أن يقتصر الفقيه منه على القدر المتيقن. ولا يمكن أن يشمل الموارد المشكوكة الشمول للقاعدة. ومن هنا يسقط هذا الاجماع عن المنفعة، ويكون للسنة دورها الرئيسي هنا، للشمول والتمسك بالاطلاق.

الدليل الثاني: السنة الشريفة.

ويمكن تقسيمها الى طائفتين، من حيث الدلالة تارة على وجه القاعدة العامة، وأخرى من حيث الدلالة على موارد وتطبيقات خاصة:

الطائفة الأولى: ما دل من السنة على تأسيس القاعدة العامة في المورد وهي عدة روايات:

منها: ما رواه الشيخ الطوسي في التهذيب والاستبصار باسناده الى علي ابن ابي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام انه قال[1]: **ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم.**

والظاهر ان الشيخ الطوسي[2] ذكر نصها الكامل في كتاب الطلاق حيث روى بنفس السند عن أبي الحسن عليه السلام **عن المطلقة على غير السنة أيتزوجها الرجل؟ فقال: ألزموهم من ذلك ما ألزموا به أنفسهم. وتزوجوهن فلا بأس بذلك.**

---

[1] التهذيب: ج ٤. ص ٣٢٢. والاستبصار: ج ٤. ص ١٤٨.

[2] انظر الاستبصار: ج ٣. ص ٢٩٢. والوسائل: [ج ١٥]. كتاب الطلاق. أبواب مقدماته وشرائطه. الباب ٣٠. الحديث ٥. مع بعض الاختلاف في السند.

ثم قال الشيخ بعدها[١] قال الحسن بن سماعة: وسأل عن امرأة طلقت على غير السنة ألي أن أتزوجها؟ فقال: نعم. فقلت له: أليس تعلم ان علي بن حنظلة روى: إياكم والمطلقات ثلاثاً على غير السنة، فانهن ذوات أزواج؟ فقال: يا بني رواية علي بن أبي حمزة أوسع على الناس. قلت: فايش روى؟ قال: روى علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام قال: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم وتزوجوهن فانه لا بأس.

ونقلها الشيخ الحر[٢] في الوسائل مع اختلاف بسيط في السند واللفظ.

ومنها: ما رواه الشيخ[٣] أيضاً في التهذيب بسند معتبر عن محمد ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الأحكام، قال: يجوز على كل ذي دين بما يستحلون.

وعن الشيخ الصدوق[٤] في عيون الأخبار ومعاني الأخبار بسند غير معتبر عن عبد الله بن طاووس، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ان لي ابن أخ زوجته ابنتي، وهو يشرب الشراب ويكثر ذكر الطلاق، فقال: ان كان من اخوانك فلا شيء عليه. وان كان من هؤلاء فأبنها منه فانه عنى الفراق. قال: قلت: أليس قد روي عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال: إياكم والمطلقات ثلاثاً في مجلس، فانهن ذوات أزواج. فقال: ذلك من اخوانكم لا من هؤلاء. انه من دان بدين قوم لزمته أحكامهم.

ومنها: ما رواه الشيخ[٥] في التهذيب عن عبد الله بن محرز عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: رجل ترك ابنته وأخته لأبيه وأمه. فقال: المال كله لابنته. وليس للأخت من الأب والأم شيء. فقلت: إنا قد احتجنا الى هذا. والرجل الميت من

---

[١] الاستبصار: نفس الصفحة والجزء.

[٢] الوسائل: (المصدر السابق). الحديث ٦.

[٣] التهذيب: (المصدر السابق).

[٤] الوسائل: (المصدر السابق). الحديث ١١.

[انظر كذلك عيون أخبار الرضا: ج ٢. ص ٢٧٧. معاني الأخبار: ص ٢٦٣].

[٥] التهذيب: ج ٩. ص ٣٢١ - ٣٢٢.

هؤلاء الناس وأخته مؤمنة عارفة. قال: فخذ لها النصف. خذوا منهم ما يأخذون منكم في سنتهم وقضائهم وأحكامهم. قال: فذكرت ذلك لزرارة. فقال: ان على ما جاء به ابن محرز لنوراً. خذ بحقك في أحكامهم وسنتهم كما يأخذون منكم فيه.

الطائفة الثانية: الروايات التي تكون بمنزلة التطبيق لتلك القاعدة العامة، وهي عديدة نذكر بعض النماذج:

منها: معتبرة عبد الله بن سنان. قال[1]: سألته عن رجل طلق امرأته لغير عدة ثم أمسك عنها حتى انقضت عدتها. هل يصلح لي أن أتزوجها. قال: نعم. لا تترك المرأة بغير زوج.

ورواية عبد الأعلى[2] عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: سألته عن الرجل يطلق امرأته ثلاثاً، قال: ان كان مستخفاً بالطلاق ألزمته ذلك.

وعن عبد الله العلوي[3] عن أبيه قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تزويج المطلقات ثلاثاً. فقال لي: ان طلاقكم (الثلاث) لا يحل لغيركم، وطلاقهم يحل لكم. لأنكم لا ترون الثلاث شيئاً وهم يوجبونها.

وعن ابراهيم بن محمد الهمداني[4]، قال: كتبت الى أبي جعفر الثاني عليه السلام مع بعض أصحابنا، وأتاني الجواب بخطه، (يقول): فهمت ما ذكرت من أمر ابنتك وزوجها فأصلح الله لك ما تحب صلاحه فأما ما ذكرت من حنثه بطلاقها غير مرة. فانظر يرحمك الله. فان كان ممن يتولانا ويقول بقولنا فلا طلاق عليه لأنه لم يأت أمراً جهله. وان كان ممن لا يتولانا ولا يقول بقولنا فاختلعها منه. فانه انما نوى الفراق بعينه.

الى غير ذلك من الروايات.

وكان في ودي أن أذكر التفاصيل المستفادة من هذه الروايات كلها، الا ان

---

[1] الوسائل: ج ١٥.كتاب الطلاق. أبواب مقدماته وشرائطه. الباب ٣٠. الحديث ٤.

[2] المصدر: الحديث ٧.

[3] المصدر: الحديث ٩.

[4] [المصدر: الحديث ١].

ذلك ينافي مستوى هذا الكتاب أولاً. وثانياً: اننا عقدنا هذا الفصل لأجل استنباط القاعدة نفسها. وليس لأجل الدخول في التفاصيل. اذن، نقتصر على الحديث الطائفة الأولى فقط.

استفادة القاعدة

وقد سبق في الطائفة الأولى أن سمعنا نصوصاً مختلفة وألسنة متعددة تعرب عن هذه القاعدة. وقد اختار منها الفقهاء واحداً، وهو قوله: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم. الا ان النصوص غير منحصرة في ذلك فيحسن لنا الآن عرضها مع محاولة استفادة مضامينها، والشروط التي تتضمنها موارد جريان هذه القاعدة.

والألسنة التي سبق أن سمعناها عديدة:

أولاً: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم.

ثانياً: ألزموهم من ذلك بما ألزموا به أنفسهم.

ثالثاً: يجوز على كل ذي دين بما يستحلون.

رابعاً: من دان بدين قوم لزمته أحكامهم.

خامساً: خذوا منهم ما يأخذون منكم في سنتهم وقضائهم وأحكامهم.

سادساً: خذ بحقك في أحكامهم وسنتهم كما يأخذون منكم فيه.

ومن الواضح ان كل اثنين من هذه النصوص الستة، ترجع الى معنى تقريبي واحد. فتكون بمنزلة الثلاثة، نذكر فيما يلي كلاً منها بعنوان مستقل.

النص الأول:

والعمدة فيه هو الأول منهما: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم. ومن الملاحظ فقهياً وجود موضوع فيه وحكم. والموضوع يكون أسبق رتبة من الحكم. فانه يتحدث عن الزامين، يكون أحدهما موضوعاً وهو الزام أنفسهم بشيء من الأحكام. ويكون

الآخر حكماً، وهو الزامهم بذلك من قبل الآخرين. فلابد من الحديث عن موضوع القاعدة مستقلاً عن الحديث عن محمولها.

أما الحديث عن الموضوع. وهو الزام أنفسهم بشيء. فالنقطة الرئيسية فيه هو التساؤل عن منشأ هذا الالزام. فان فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: انهم يلزمون به أنفسهم لالزام دينهم او مذهبهم فيه. وهذا هو فهم مشهور الفقهاء للقاعدة[1].

الاحتمال الثاني: انهم يلزمون به أنفسهم لأجل مناشئ شخصية او دنيوية او مصلحية ونحو ذلك.

والظاهر البدوي وان كان هو الثاني، الا انه لا يكاد يكون محتملاً فقهياً لعدة قرائن اطمئنانية:

أولاً: اجماع الفقهاء على فهم الاحتمال الأول.

ثانياً: موقف الإمام عليه السلام من حديثه في كونه من قبيل التشريع من أوله الى آخره، حتى فيما كان بياناً عن غيره، فتأمل.

ثالثاً: ان كل التطبيقات المروية في جميع الروايات انما هي منسوبة الى الالتزام الديني لا الالتزام الشخصي بأي حال. ومعه يكون الاحتمال الأول هو المتعين طبقاً للمشهور. ولا يكون للالتزامات الشخصية أي أثر.

نعم، يبقى الكلام في وجود التزامات نوعية غير دينية، وان لم تكن شخصية او مصلحية. وذلك مثل الالتزامات الناشئة من بعض القوانين الداخلية او الدولية. او الالتزامات الناشئة من مذاهب او أديان غير سماوية كالبوذية والماركسية وغيرها. فهل يكون شيء من ذلك مشمولاً لقوله: ما ألزموا به أنفسهم، ام لا. فاذا ضممنا الى ذلك الاحتمالات الموجودة في داخل الفهم الديني لهذه العبارة كانت الاحتمالات عديدة جداً نذكر أهمها:

أولاً: المذاهب الاسلامية التي كانت في عصر المعصومين، دون غيرها من المذاهب والأديان.

---

[1] [القواعد الفقهية للسيد البجنوردي: ج ٣. ص ١٨١].

ثانياً: المذاهب الاسلامية مطلقاً وان وجدت في عصر متأخر، كالقاديانية والبهرة، دون المذاهب والأديان غير السماوية.

ثالثاً: الأديان السماوية بكل أصنافها ومذاهبها، دون غيرها من الملل والنحل.

رابعاً: الأديان مطلقاً سماوية كانت او أرضية، ما دامت تتخذ صفة تشبه عرفاً صفة الدين. وكان هناك بعض المجتمعات المتسالمة على صحتها. هذا دون المذاهب والقوانين الأرضية المحضة.

خامساً: خصوص الأديان السماوية الثلاثة: الاسلام والنصرانية واليهودية دون غيرهم.

سادساً: الحاق المجوسية والصابئة بالاحتمال السابق.

سابعاً: كل دين او مذهب سماوي او أرضي، ما دام متخذاً عنصراً نظرياً عقائدياً. دون المذاهب التي تتبنى جهة القانون فقط. والفرق بينهما كالفرق بين ما نسميه باصطلاح المتشرعة بين (أصول الدين) و (فروع الدين).

ثامناً: كل دين او مذهب او مبدأ سماوي او أرضي نظري او قانوني، بشرط أن يكون له شمول اجتماعي ولا يكون شخصياً.

تاسعاً: الاختصاص بعد المذاهب (النظرية) بالقوانين الناشئة عن جوانب نظرية كالديمقراطية والاشتراكية. دون غيرها من القوانين، كالتي وضعت من قبل ملك معين او ديكتاتور. فانها عندئذ تكون أشبه بالرغبات الشخصية. فلا تكون مشمولة للقاعدة.

الى غير ذلك من الاحتمالات.

والظاهر ان المشهور[1] يخص القاعدة بالأديان والمذاهب التي كانت في عصر المعصومين عليهم السلام. ولعل من الفقهاء من يعمم الى المذاهب الاسلامية الأخرى وان وجدت في عصر متأخر، ما دامت منتسبة الى الاسلام، ولعل منهم من يقبل ادراج

---

[1] [القواعد الفقهية للبجنوردي: ج ٣. ص ١٨٤. القواعد الفقهية للشيخ ناصر مكارم شيرازي: ج ٢. ص ١٦٤].

سائر الأديان المعروفة وان لم يثبت وجودها يومئذ. كالدروز واليزيدية والبهائية وغيرها. مع إخراج سائر المذاهب والاعتقادات الأخرى. وخاصة الأرضي الخالص منها.

والاستدلال على اختيار أحد هذه الاحتمالات مما يطول. لا يناسب دخولنا فيه من هذا الكتاب. وانما لابد لنا من الاختيار المجرد عن الاستدلال. والظاهر هو الأخير الذي ذكرناه قبل أسطر تمسكاً باطلاق العبارة، ما لم يثبت التقييد ببعض النصوص الأخرى. كما لعله تأتي الاشارة الى بعضها. وان كان الأحوط على أي حال هو ال[illegible] [illegible]لى المذاهب الا[illegible]لامية والأديان السـ[illegible]ة التي كان لها وجود وشهرة في عصر المعصومين فقط.

هذا من ناحية الفاعل في الالزام الذي أصبح موضوعاً للقاعدة. يعني قوله: ألزموا به أنفسهم.

وأما من ناحية (ما) الموصولة فيه وهو قوله: ما ألزموا به أنفسهم. فهذا مما لا ينبغي أن يكون مشكوكاً لأن لكل مذهب او دين تعاليمه الخاصة به التي يؤمن بها أهله والمنتسبين اليه. فيكون مقتضى هذه القاعدة، هو جواز تحميل أهل ذلك الدين او المذهب نتائج تعاليم دينهم او مذهبهم. سواء كانت موافقة مع ديننا ومذهبنا ام لا. او قل: انه يجوز لنا الأخذ بها حتى لو كانت مخالفة له.

ولكن ينبغي الالتفات الى نقطة معينة في هذا الصدد، وهي ان التعاليم المعطاة في أي دين او مذهب. تنقسم الى قسمين:

القسم الأول: التعاليم التي تكون في مصلحة أهله او بعضهم بحيث يكون تمسكهم به لأجل جلب النفع لهم.

القسم الثاني: التعاليم التي تكون على خلاف المصالح الشخصية للأفراد كاعتقاد انه مديون او ان زوجته مطلقة او ان الارث لا يصل اليه بل الى غيره. كل ذلك طبقاً لدينه. وان كان باطلاً عندنا.

وانما نأخذ من هذين القسمين بالثاني دون الأول. لقرينية الالزام حين يقول: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم. فانهم انما يلزمون أنفسهم بتعاليمهم التي قد تجر ضرراً

شخصياً عليهم. وأما التعاليم النافعة لهم فهم يتبعونها لأجل منفعتها، فهي موافقة مع أنفسهم، وليس لها أي جهة في الالزام او التحميل.

فيكون الحال هنا كقوله[1]: اقرار العقلاء على أنفسهم جائز. فاذا أقر أي شخص انه مديون لي جاز ان آخذ منه الدين وان لم أتذكر سببه، وكان مقتضى أصالة براءة الذمة عدم الدين أيضاً. الا انه يحمل نفسه المسؤولية بالاقرار فيكون من حق الطرف الآخر الأخذ به.

فالحال هنا أيضاً كذلك. غاية الفرق: ان الاقرار تحميل على النفس بزعم سبب شخصي او جزئي في حين ان الالزام في محل الكلام بزعم سبب ديني يخاف الفرد من تجاوزه.

مع فرق آخر محتمل، وهو ان الاقرار طرفه واحد. في حين ان هذا الالزام طرفه كثيرون، او قل: كلي قابل للصدق على كثيرين. غير ان الصحيح ان طرف الاقرار وان كان واحداً بالمطابقة الا انه كلي بالحقيقة. كالملكية نفسها فانها منتسبة الى واحد، الا انه يجب على كل البشر حفظها لصاحبها وعدم التصرف فيها بدون رضاه. فكذلك الحال في الاقرار، فانه منتج لكون المال المقر به ملك للآخر، فيترتب عليه كل آثار الملكية للجميع.

فهذه فكرة عن موضوع هذه القاعدة.

وأما من ناحية محمولها، وهو قوله: ألزموهم الذي يعني جواز ترتيب الأثر الشرعي على معتقدهم وان كان باطلاً في الحقيقة.

فالسؤال الرئيسي الذي يفرض نفسه هنا انما هو عن فاعل هذا الالزام الذي هو مرجع ضمير الجماعة في قوله: ألزموهم.

فهل هو عام لكل المذاهب والأديان؟ الأمر الذي ينتج امكان الزام بعض أفرادها لبعض كائناً من كانوا، او انه خاص بالمذاهب الاسلامية؟ الأمر الذي ينتج نفس الشيء بين أفرادها او انه خاص ببعضها؟

الظاهر ان المقصود هو مخاطبة المعصومين سلام الله عليهم أتباعهم ومواليهم

---

[1] [الوسائل: ج ١٦. كتاب الاقرار. الباب ٣. الحديث ٢].

بذاك دون غيرهم، الأمر الذي ينتج ان هذه القاعدة خاصة بطرف واحد ولا تعم الطرفين.

بقي لدينا أمر معين وهو اننا ينبغي أن نلتفت الى ان النص الآخر الذي رويناه لهذه القاعدة يقول: ألزموهم من ذلك بما ألزموا به أنفسهم.

فقد يقال: ان قوله: من ذلك. مقيد للقاعدة باعتباره اشارة الى مورد السؤال في الرواية، وهو خصوص المطلقة فلا يشمل الموارد الأخرى. ويكون ذلك قرينة متصلة للسياق في تلك الرواية، وقرينة منفصلة لغيرها.

وجواب ذلك: اننا اذا حملنا قوله (ذلك) على خصوص مورد الرواية، أنتج الاختصاص. الا اننا يمكن أن نجرد المورد عن الخصوصية ونحمله على المثالية لكل مورد كان في الطرف الآخر شكل من أشكال الالزام له. سواء كان طلاقاً ام لم يكن. كما جردنا الخصوصية من هذه الأطراف المتنازعة في الرواية الى كل مذهب اسلامي او دين سماوي.

فهذا هو الحديث عن النص الأول بقسميه.

النص الثاني:

وقد كان على قسمين أيضاً، كما سبق. وما هو الأقرب منهما الى مضمون قاعدة الالزام او قل الى النص الأول هو القسم الثاني منه. فنقدم الحديث عنه، ثم ننظر نسبته الى القسم الأول.

والقسم الثاني يقول: من دان بدين قوم لزمته أحكامهم.

ومن ناحية قوله: لزمته، نعرف قرب مضمونه الى قاعدة الالزام. فان الالزام لغة وعرفاً انما يكون للأحكام التي تخالف المصلحة الشخصية وتكون تحميلاً على الفرد الملزم بها. فيكون وجود هذا اللفظ قرينة على ان المراد ذلك من قوله: أحكامهم لا أن يراد بها مطلق الأحكام سواء كانت في جانب المصلحة الشخصية او ضدها. ومن هنا يقترب مضمونه من قاعدة الالزام.

بقي الالتفات الى أمرين:

الأمر الأول: ان قوله: لزمته مطلق من حيث الفاعل ـ لو صح التعبير ـ الذي هو الطرف الآخر للالزام، او قل: الملزم، فان الأحكام مادامت في ذمة ومسؤولية الطرف الأول. أمكن لكل الناس مهما كانت صفتهم أن يكونوا طرفاً ثانياً لها، ويحملون عليه مسؤولية الزامه.

وهذا الاطلاق أمر معقول. الا اننا من ناحية قاعدة الالزام سبق أن قلنا: ان المخاطب بها هو خصوص الموالين للمعصومين سلام الله عليهم. فيكون ذلك بمنزلة القرينة المنفصلة لتقييد هذا النص أيضاً.

الأمر الثاني: حول قوله: من دان بدين قوم. فان القدر المتيقن منه هو من يدين بذلك الدين بالأصل يعني كونه مولوداً من أبوين من ذلك القبيل.

وأما من دخل في ذلك الدين من الخارج، كما لو أصبح المسيحي يهودياً أو اليهودي مسيحياً أو المسلم منتمياً الى إحدى هاتين الديانتين، فهل يكون مشمولاً للنص. بمعنى انه يحاسب طبقاً لدينه الجديد لا القديم.

فيه تفصيل:

من حيث ان هذا الانتقال على أشكال ثلاثة:

الشكل الأول: الانتقال من دين الى دين ليس أحدهما هو الاسلام. وفي مثله يتعين الزام الفرد بالدين الثاني الذي انتقل اليه والذي يعترف الآن بالانتماء اليه.

الشكل الثاني: الانتقال من الاسلام الى أحد الأديان الأخرى، فهذا هو (المرتد). ونحن نعرف بضرورة الفقه ان المرتد بحكم المسلم من هذه الناحية أي يجب عليه وعلى غيره تطبيق حكم الاسلام عليه، لا تطبيق حكم دينه الجديد. سواء من تلك الأحكام التي في مصلحته او التي تخالف مصلحته. فلا يكون مورداً لقاعدة الالزام من حيث كونه مرتداً[1].

---

[1] هذا في المرتد الفطري. يعني الذي يكون أصله مسلماً. وكذلك الحال في المرتد الملي وهو من كان أصله غير مسلم ثم جاء الى الاسلام ثم ارتد. فانه أيضاً بحكم المسلم من هذه الناحية.

الشكل الثالث: الانتقال الى الاسلام من أحد الأديان السماوية، واختيار أحد مذاهب الاسلام ديناً له.

فهنا يتعين الزام هذا الفرد بدينه ومذهبه الجديد وتركه لدينه القديم، فيكون مصداقاً للقاعدة من هذه الناحية.

ولئن كان في هذا النص او القسم الثاني منه خاصة، وهو ما نتحدث عنه الآن، قد وجد فيه لفظ الالزام فأصبح قريباً من قاعدة الالزام. فان هذا اللفظ غير موجود في قسمه الأول الذي يقول: يجوز على كل ذي دين بما يستحلون. فيكون شاملاً للأحكام المخالفة للمصلحة الشخصية من ذلك الدين والأحكام الموافقة لها منه. وهو غير قاعدة الالزام.

ويمكن الفحص عن ذلك على عدة مستويات:

المستوى الأول: ان هذا النص وان كان مطلقاً الا انه يمكن تقييده، بالقرائن المنفصلة والألفاظ الموجودة في النصوص الأخرى. بخصوص ما كان مخالفاً للمصلحة الشخصية، فيقترب مضمونه من قاعدة الالزام.

ولعل في الحديث نفسه ما يدل على ذلك وهو قوله: يجوز، فانها ليس المراد منها الجواز الاصطلاحي في الفقه جزماً. بل المرور عليهم والاجتياز بهم. وانما يكون التعبير بذلك باعتبار مخالفته للمصلحة الشخصية بالنسبة اليهم.

المستوى الثاني: انه ان كان المراد الاطلاق أساساً في هذا الخبر، فان ما يعود الى المصلحة الشخصية من ذلك الدين غير مربوط بالطرف الآخر بل يؤمن به الطرف الأول بصفته من دينه ويطبقه بصفته من تعاليمه. وانما يكون مربوطاً بطرف آخر حين يكون تحميلاً والزاماً للطرف الأول. ومخالفاً لمصلحته الشخصية. فيكون الخبر شاملاً لقاعدة الالزام بالاطلاق. وهو المقدار الذي يستفيد منه الطرف الثاني.

المستوى الثالث: ان كان المراد اختصاص الجواز في قوله (يجوز على كل ذي دين) بالأحكام الملزمة له والمخالفة لمصلحته، فلا إشكال فيه، كما قربنا في المستوى الأول. ولكن اذا كان المراد الاطلاق لكل أحكام ذلك الدين، كان هذا الخبر اقراراً لأهل كل دين على تعاليم دينهم. ومنافياً لما نقوله في الفقه من كون الكفار مكلفون

بالفروع يعني بالتعاليم الاسلامية. اذ من غير المحتمل عندئذ أن يكونوا مكلفين بالفروع الاسلامية وغير الاسلامية معاً لوجود التنافي الكثير بينهما. بل هم مكلفون بخصوص الفروع الفقهية الاسلامية، كما هم مكلفون بالدخول الى الاسلام أيضاً.

واذا كان هذا الخبر معتبر السند عن المعصومين ﷺ ، كما سبق. كان نافياً لما قاله مشهور الفقهاء من تكليف الكفار بالفروع[1].

وجواب ذلك من وجهين على الأقل:

الوجه الأول: ان هذا الشمول انما قلنا به بعد التنزل عن الاحتمال السابق، وهو جعل قوله: يجوز، قرينة على الاختصاص بالأحكام الالزامية المخالفة للمصلحة الشخصية. وهذا صحيح والتنزل عنه بلا موجب.

الوجه الثاني: اننا لو تنزلنا عنه، وقع التعارض بين الأدلة الكثيرة للأحكام الالزامية الاسلامية التي تشمل الكفار. وبين اطلاق هذه الرواية وعندئذ يمكن القول بتقديم تلك الاطلاقات على هذا الاطلاق لكثرتها ووضوحها في أذهان مشهور الفقهاء. ولا نقبل تخصيصها بمثل هذا الخبر. فتأمل.

مضافاً الى قرائن أخرى يمكن فهمها من الحديث للاختصاص بالأحكام التحميلية، مثل حرف الجر (على) في قوله: يجوز على كل ذي دين. فانه يستعمل للتحميل والمسؤولية لا للتوسعة والجواز. ومثل قوله: يستحلون، الظاهر بالأحكام الوضعية عندهم لا الأحكام التكليفية، فيكون السياق دالاً على امكان أخذ المسلمين بأحكامهم الوضعية. في حين ان المشهور يقول بأنهم مشمولون للأحكام التكليفية الاسلامية. وأما بالأحكام الوضعية والمعاملات فليس هناك اختلاف معتد به فيها بين الأديان لكونها عقلائية عامة.

مضافاً الى ان الاشارة انما تكون للجانب التحميلي للأحكام الوضعية، يعني يجوز العمل عليها من قبل الآخرين. وتحميلهم تبعاتها ومسؤولياتها. فيعود الحال الى فهم قاعدة الالزام. ولو كان النص مطلقاً أمكن فهمها من اطلاقه.

فهذا هو الحديث عن النص الثاني بقسميه.

---

[1] [عوائد الأيام للمحقق النراقي: ص ٢٧٩].

النص الثالث:

يقول القسم الأول منه: خذوا منهم ما يأخذون منكم في سنتهم وقضائهم وأحكامهم.

وهو واضح بالاختصاص بالأحكام التحميلية الملزمة وذلك لأكثر من قرينة في الحديث:

أولاً: قوله: خذوا. فان الأخذ من الطرف الآخر يعني التحميل عليه بما يكون مخالفاً لمصلحته الشخصية، والا لما كان أخذاً بل عطاء.

ثانياً: قوله: يأخذون منكم، يعني ان هناك تبادلاً في الالزام والتحميل بالحقوق والواجبات بين أفراد سائر المذاهب الاسلامية. ولا معنى لشمول ذلك للأحكام الأخرى.

وأما قوله: في سنتهم وقضائهم وأحكامهم. فهو يعود الى قوله: خذوا منهم يعني في كل هذه النواحي. ما يأخذون منكم في كل هذه النواحي أيضاً. فكأنه قال: خذوا منهم في سنتهم وقضائهم وأحكامهم ما يأخذون منكم في سنتكم وقضائكم وأحكامكم.

وهذا النص واضح الاختصاص بأفراد المذاهب الاسلامية الأخرى التي كانت سائدة في عصر الأئمة عليهم السلام. ولا تشمل الأديان الأخرى. ولا يمكن تجريده عن الخصوصية لإنتاج الشمول اليها، لاحتمال الخصوصية للمذاهب عن الأديان لأنها أهم طبعاً وأقرب الى الاسلام.

غير ان هذا الحديث لا ينافي ولا يخصص الأحاديث الأخرى السابقة. لأنه خال مما يسمى بمفهوم المخالفة. يعني كونه نافياً لما عدا مضمونه او نافياً للشمول الى الأديان الأخرى. وانما هو غير شامل لها وساكت عنها فتكون مشمولة للأخبار الأخرى بلا معارض.

وهذا بهذا المضمون لا يختلف كثيراً عن القسم الثاني من هذا النص الثالث وهو قوله: خذ بحقك في أحكامهم وسنتهم كما يأخذون منكم فيه.

فان المخاطبة هنا وان كانت للفرد: (خذ) الا انه لا يحتمل اختصاصه به. كما ان هذا النص أوضح بالأحكام التحميلية الملزمة من سابقه لأنه يقول: خُذ بحقك. وما كان حقاً لأحد الطرفين كان (واجباً) وتحميلاً على الطرف الآخر. فيصلح أن يكون قرينة على القسم الأول من هذا النص، للاطمئنان بكون الحكم الذي يعبر عنه كلا القسمين واحداً. فان فرضنا اطلاق القسم الأول، وتنزلنا عن القرائن التي ذكرناها فيه. كان هذا قرينة عليه. وان لم نتنزل كان هذا زيادة في القرينية. وعلى أي حال يقترب المضمون من ناحية قاعدة الالزام.

سؤال وجواب؟

قد يمكن التساؤل عن مضمون القاعدة بما اذا كان شاملاً لأهل المذهب والدين الواحد، بعد أن كانت عامة للمختلفين في الدين والمذهب، فاذا كانت شاملة للمذهب الديني الواحد، شملت اختلاف الفتاوى بين المجتهدين لمن يلتزم باتباعها اجتهاداً او تقليداً. وذلك في المجتهدين في أي مذهب معين من المذاهب الاسلامية بما فيها المذاهب الأربعة. وكذلك يشمل الفرق في الدين الواحد كالكاثوليك والبروتستانت والارثودكس وغيرها من الفرق المسيحية. ونحو ذلك. فيكون لكل منهم الزام الآخر بما يكون تحميلاً عليه لصالح الطرف الآخر. او ان ذلك لا يمكن باعتباره غير مستفاد من النصوص السابقة؟

جواب ذلك يكون على مستويين:

المستوى الأول: في الزام بعضهم بعضاً. وهذا غير مشمول ظاهراً للأخبار السابقة لأكثر من نقطة:

النقطة الأولى: انهم لا يسألون الحكم من أئمتنا ولا يعتبرون أخبارهم حجة، فالقول بشمولها لهم أمر غير عرفي وان كنا نعتقد كونهم مشمولين لها على أي حال.

النقطة الثانية: ان الخطاب في الأخبار انما هو لاتباع وموالي الأئمة المعصومين عليهم السلام كقوله: ألزموهم. وذلك فيما يجر النفع اليهم مما يكون تحميلاً وتبعة على غيرهم.

فان قلت: انه يمكن التجريد عن الخصوصية منهم الى غيرهم، فيكون النص عاماً.

قلنا: كلا. فان هذا التجريد لا يستقيم الا مع اليقين بعدم الخصوصية، مع احتمال أن تكون موجودة هنا، لوجود الاهتمام لدى الأئمة سلام الله عليهم بجلب المصلحة لمواليهم وعدم احراز وجود مثله لديهم في جلب المصلحة للآخرين. وأما جلب المصلحة للآخرين منهم فهو معلوم العدم.

ومعه فلا تشمل تلك النصوص صورة الزام بعضهم لبعض. كما عرفناه في هذا المستوى.

المستوى الثاني: في الزام المجتهدين او مقلديهم بعضهم لبعض في داخل المذهب الواحد. وخاصة فيما اذا تعددت أصنافه كالأصوليين والأخباريين او الإماميين والاسماعيليين وغير ذلك.

فيمكن نفي هذا المستوى أيضاً لعدة وجوه منها:

أولاً: ان مرجع الضمير المفعول به في قوله: ألزموهم، مجمل المرجع. وليس له ظهور بشيء محدد. ومن هنا ينبغي الاقتصار على قدره المتيقن وهو الاختلاف بين المذاهب والأديان وليس الاختلاف في المذهب الواحد.

او قل: ان له ظهوراً في هذا القدر المتيقن وليس له ظهور في غيره، فلا يكون شاملاً له.

ثانياً: ان قوله: يجوز على كل ذي دين ما يستحلون. نص في اختلاف الدين. واذا أمكننا ـ كما هو الأظهر ـ ادراج المذهب في معنى الدين هنا. فلا يمكن أن ندرج الاختلاف في المذهب الواحد فيه. فلا يكون هذا الاختلاف مشمولاً للقاعدة. فلا يمكن لأحد الطرفين أخذ حقه من الآخر بهذا الاعتبار، يعني كونه مشمولاً لقاعدة الالزام.

نعم، يمكن أن يأخذ منه حقه باعتبار قاعدة أخرى وهي الاقرار، من حيث ان: اقرار العقلاء على أنفسهم جائز أي نافذ. والمفروض ان هذا الطرف يقر على نفسه اجتهاداً او تقليداً، انه مدين بمال او طلاق او غير ذلك، فيمكن للآخر الاستفادة من تبعات هذا الاقرار، وان كان يعتبر طرفه الثاني مخطئاً في فتواه.

ولعل هذا واضح في الأمور المالية والمعاملية، وان الاحتياط في الفروج والدماء بخلافه. وللتفصيل مجال آخر.

نتائج القاعدة:

ينتج من القاعدة كثير من الخيرات والبركات للطرفين اللذين يكونان مشمولين لها. نذكر لها بعض الأمثلة:

أولاً: لو طلق شخص زوجته طلاقاً صحيحاً في دينه او مذهبه. أمكن اعتبارها مطلقة حقيقية، والمبادرة الى الزواج منها بعد العدة.

ثانياً: ما أشارت اليه إحدى الروايات السابقة، من التوارث بالتعصيب نتيجة لهذه القاعدة، فتأخذ الأخت النصف بالرغم من وجود الأم. باعتبار ان الميت وسائر ورثته غير الأخت ممن يؤمن باستحقاقها للنصف، باعتبار التعصيب.

ثالثاً: لو أوصى شخص بأكثر من الثلث لشخص آخر، لا يؤمن بصحة ذلك، وكان الموصي مؤمناً بصحته. جاز له أخذ المقدار الموصى به.

رابعاً: لو نفى شخص ولايته على قاصر ونحوه باعتبار حكم لا يؤمن به الطرف الآخر. أمكن لهذا الآخر عدم اعتباره ولياً على القاصر، وان كان مقتضى القواعد التي يعرفها هو وجود الولاية.

خامساً: لو اعترف شخص بكونه مديوناً لشخص طبقاً للحكم الموجود في مذهبه او دينه، كما لو باعه خمراً او خنزيراً، ولم يكن هذا البيع صحيحاً عندنا. كان للطرف الثاني أخذ هذا المبلغ منه.

سادساً: لو أقر أحد بأنه رق لشخص آخر ممن لا يؤمن برقيته، باعتبار ان القواعد الفقهية لا تساعد على ذلك ولكن القواعد الدينية عند الآخر تقتضيها. جاز لهذا الطرف اعتباره رقاً.

وهكذا الى كثير من الأمثلة.

الا ان الشرط الأساسي الذي عرفناه هو أن يكون الاقرار تحميلاً وضرراً على

المقر طبقاً لما يؤمن به من قواعد وأحكام دينه. وأما اذا كان نفعاً له فلا تشمله قاعدة الالزام التي نتحدث عنها. نذكر لذلك بعض الأمثلة:

أولاً: لو تزوج شخص امرأة بعقد صحيح عنده وباطل عندنا. لم يكن هذا مشمولاً لقاعدة الالزام بحيث ينتج حرمة التزويج منها. نعم، هناك قاعدة أخرى شاملة له. وهو امضاء الدين الاسلامي عقود النكاح لدى سائر الأديان.

ثانياً: مثل ذلك ما لو تزوج شخص بامرأة خامسة او سادسة وكان يجوز في دينه ذلك.

ثالثاً: لو كان في دينه اني مديون له بشيء من المبالغ، باعتبار سبب يؤمن بصحته ولكنه باطل في ديننا، لم يجب الوفاء له.

رابعاً: لو اعتقد شخص انه وارث لميت باعتبار أحكام دينه، ولم يكن وارثاً في أحكام ديننا، ولو باعتبار كون الميت مسلماً والآخر كافراً. لم يجب بل لم يجز إعطاؤه شيئاً من الميراث.

خامساً: لو اعتقد شخص في دينه بصحة معاملة فاسدة في ديننا، كالمعاملة الربوية ونحوها، لم يجب الوفاء له بها.

سادساً: لو حصل من شخص طلاق باطل في دينه، كان له أن يبني على بطلانه. فلو جاء شخص آخر يعتبر هذا الطلاق صحيحاً، ويريد أن يتزوج المطلقة، لم يجز تمكينه منها، حتى بالنسبة الى المرأة نفسها، اذا كانت تتبع أحكام الطرف الأول.

الى غير ذلك من الأمثلة.

وبالرغم من اني أعتقد انه بقي في قاعدة الالزام والأخبار الدالة عليها أمور عديدة لم نتطرق اليها، لا تخلو من أهمية، الا ان فيها خروجاً عن مستوى هذا الكتاب. فيكون الأحجى الاعراض عنها عاجلاً، وايكال البحث عنها الى مجال آخر.

فصل
القرعة

تقرأ بالضم، وهي من القواعد المشهورة فقهياً وسوقياً. أعني في موارد صحتها، كما سيأتي. وينبغي الحديث عنها في ثلاث مراحل في أدلتها وفي مضمونها، وفي نتائجها. فنعزل كل مرحلة بعنوان مستقل:

أدلة القرعة:

وما قيل او يمكن أن يقال في أدلة القرعة، عدة أصناف من الأدلة: من الكتاب ومن السنة ومن الاجماع ومن العقل ومن السيرة العقلائية. وبذلك يكون ثبوتها في الجملة من القطعيات التي لا ريب فيها. يعني بغض النظر عن بعض التفاصيل. غير اننا يحسن أن نعطي فكرة كافية عن كل من هذه الأدلة المشار اليها لنجد مقدار دلالته وصحة الاستدلال به.

الاستدلال بالقرآن الكريم:

استدلوا على ذلك في موضعين: أحدهما: قوله تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾[1]. والآخر قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ

---

[1] [سورة الصافات: الآية ١٤١].

مَرْيَمَ﴾[١]. باعتبار ان في هاتين الآيتين اقراراً لفكرة القرعة نظرياً وامضاء لها، فتكون دليلاً على صحتها.

والانصاف ان الآيتين انما تعربان عن وجود القرعة بصفتها جزءاً من قصة تاريخية قديمة. وليس في السياق ما يدل على الامضاء من الجهة التشريعية. وليس هذا الامضاء هو الحكمة المنحصرة لنقل هذه الرواية او القصة. بل يمكن أن يكون نقلها لأشكال أخرى من العبرة، كما لا ملازمة بين صحة وقوعها في الأديان السابقة وصحة وقوعها في الاسلام. على انه لا دليل على انهم أوقعوها في كلا الحادثتين بصفتهم متدينين بل بصفتهم سوقيين او حرفيين، وانما تابعهم يونس او زكريا، بهذا الاعتبار أيضاً، فلا يكون اقرارهما لها دليلاً على صحتها. بل كانا مجبورين عليها، وكانا هما الطرف الأضعف من الناحية الاجتماعية يومئذ. بدليل ان القرعة أوجبت ليونس عليه السلام القاؤه في البحر كما هو مروي في التاريخ، مما لا حاجة الى الدخول في تفاصيله.

وأما السنة الشريفة:

فهي على طائفتين عامة وخاصة:

الطائفة الأولى: وهي العامة، يعني التي تدل على رجحان حكم القرعة ككل، لا في مورد معين، وهي عديدة نذكر منها بعض النصوص:

فعن دعائم الاسلام بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال[٢]: **وأي حكم في الملتبس أثبت من القرعة. أليس هو التفويض الى الله جل ذكره.**

وفيه عن أمير المؤمنين[٣] وأبي جعفر وأبي عبد الله عليهم السلام انهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما أشكل.

وعن الشيخ الطوسي باسناده عن أبي جعفر عليه السلام في حديث. **فقال رسول**

---

[١] [سورة آل عمران: الآية ٤٤].

[٢] القواعد الفقهية: [ج ١]. ص ٤٧.

[انظر كذلك دعائم الاسلام للقاضي النعمان المغربي: ج ٢. ص ٥٢٢].

[٣] المصدر والصفحة.

الله[١] ﷺ: **ليس من قوم تنازعوا (تقارعوا) ثم فوضوا أمرهم الى الله الا خرج سهم الحق**[٢]. وقوله: تقارعوا يعني عملوا بالقرعة.

وعن محاسن البرقي بسنده عن منصور بن حازم[٣] قال: **سأل بعض أصحابنا أبا عبد الله** عليه السلام **عن مسألة، فقال: هذه تخرج في القرعة. ثم قال: فأي قضية أعدل من القرعة، اذا فوضوا أمرهم الى الله عز وجل. أليس الله يقول: فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ.**

وأما الطائفة الثانية: وهي الخاصة، يعني التي وردت فيها القرعة في مسائل معينة، فهي كثيرة جداً، ذكرها الشيخ الحر في الوسائل في كتاب القضاء في الباب الثالث عشر من أبواب كيفية الحكم. وذكر في كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة باب ٣٠ بعض أحكام القرعة أيضاً. ويكون المجموع ستة وعشرون حديثاً وهو أكثر من حد الاستفاضة.

نذكر بعض النماذج منها:

منها: ما عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال[٤]: **اذا وقع الحر والعبد المشرك على امرأة في طهر واحد وادعوا الولد، أقرع بينهم، وكان الولد للذي يقرع.**

وعن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قال[٥]: **يقرع بينهم فمن أصابه القرعة أعتق. قال: والقرعة سنة.**

وعنه عليه السلام [٦] **في الرجل يكون له المملوكون فيوصي بعتق ثلثهم. قال: كان علي يسهم بينهم.**

الى غير ذلك من الأخبار.

---

[١] المصدر: [ج ١]. ص ٤٨.

[٢] [الصحيح هو (سهم المحق) كما في التهذيب للشيخ الطوسي: ج ٦. الحديث ٥٨٥. باب البينتين يتقابلان... . ص ٢٣٨].

[٣] [المصدر والصفحة. انظر كذلك المحاسن: الباب ٤. الحديث ٣٠. ص ٦٠٣].

[٤] وسائل الشيعة: كتاب القضاء. أبواب كيفية الحكم. الباب ١٣. الحديث ١.

[٥] المصدر: الحديث ٢.

[٦] المصدر: الحديث ٣.

وما قد يقال: من ضعف اسنادها غالباً، مجبور بالكثرة التي تكاد أن تكون تواتراً. وأما الاستفاضة فيها فمحرزة، مضافاً الى انه لم يناقش أحد في صحة هذه القاعدة. فيكون من قبيل عمل المشهور بهذه الروايات فيكون جابراً لضعف سندها.

فان قلت: فان هذا متوقف على أن يكون عمل المشهور جابراً للسند ونحن لا نقبله في علم الأصول. قلنا: نعم. الا اذا كان هذا المشهور اجماعاً او قريباً من الاجماع. وهذا في محل كلامنا حاصل.

ثم ان كلتا الطائفتين من الأخبار تدلنا على القاعدة العامة في القرعة. أما الأولى فواضح، لأنها مكرسة لذلك. وأما الثانية فباعتبار تجريدها عن الخصوصية من مواردها الخاصة وحمل المورد على المثالية. وهذا أيضاً قطعي. فتكون كل الأخبار دالة على القاعدة العامة في القرعة اجمالاً يعني بغض النظر عن الشروط والتفاصيل الآتية.

ومن هنا يظهر احراز وجود الاجماع، كدليل ثالث على القرعة. وليس هو بمدركي، وان كان على طبق الأخبار لأننا قلنا في مثله ان أهميته أكثر من أهمية الأخبار او مثلها. وفي مثله لا يسقط عن الحجية.

وأما الدليل من العقل: فلأن مورد القرعة يتصف عادة بأمور على ما سوف يأتي من شروطها:

الأمر الأول: انه مورد حيرة وتردد من حيث موضوع المسألة، ولذا قيل[1]: القرعة لكل أمر مشكل.

الأمر الثاني: انه مورد حيرة وتردد من حيث الحكم.

الأمر الثالث: انه مورد تنازع بين طرفين. كل واحد منهما يطلب حقه من المورد.

فاذا لم نعمل القرعة بقي التنازع مستمراً، لأنها الدليل الوحيد في المورد. ولا شك ان رفع التنازع وايصال الحق الى مستحقه راجح في العقل العملي وهو عدل

---

[1] [في عوالي اللئالي لأبي جمهور الاحسائي: ج ٢. الحديث ٣٠٨. ص ١١٢. : ونقل عن أهل البيت عليهم السلام: كل أمر مشكل فيه القرعة].

وحسن في نظره بكل تأكيد. وما دامت القرعة مقدمة لذلك. اذن، فهي عدل وحسن في نظر العقل.

وأما الاستدلال بالسيرة، فهي أما أن تكون السيرة العقلائية وأما أن تكون السيرة المتشرعية.

أما السيرة العقلائية على ايجاد القرعة لكل أمر مشكل ومحير، فهي قطعية الثبوت. وكذلك قطعية الاقرار من قبل المعصومين سلام الله عليهم فتكون حجة.

وأما السيرة المتشرعية، فلا شك في ثبوتها اجمالاً من قبل كل المسلمين بكل مذاهبهم.

نعم، قد يقال فيها: بأن السيرة تحتاج الى كثرة في انجاز الأفعال التي نتحدث عنها. بحيث تكون محفوظة جيلاً بعد جيل، في حين ان انجاز القرعة قليل جداً بحيث قد لا يصادف في المئة سنة مرة. ومثل هذا العدد لا يشكل سيرة متكاملة.

وجواب ذلك من وجهين:

الوجه الأول: ان السيرة على كل شيء بحسبه، فما كانت موارده كثيرة كانت السيرة عليه مستمرة وكثيرة. وما كانت موارده قليلة، كانت السيرة عليه بمقداره. وهذا لا ينافي وجود السيرة وصدقها.

الوجه الثاني: اننا لو قبلنا الإشكال كفانا الارتكاز المتشرعي على صحة القرعة، وهو حجة وموروث من قبل المعصومين عليهم السلام قطعاً. وان لم يكن متمثلاً بالتطبيق الكثير خلال الأجيال.

وبهذا يتم الدليل على صحة القرعة اجمالاً. الا اننا ينبغي أن ننظر في شرائطها لكي نرى تفاصيل هذا الاجمال. وهي بالتأكيد، ليست في كل التفاصيل صحيحة.

شرائط القرعة:

لا شك ان للقرعة شرائط لا تكون معتبرة بدونها لابد من الاطلاع عليها:

الشرط الأول: أن تكون القرعة في الموضوعات لا في الأحكام. اذ لا معنى

للاقتراع من أجل معرفة الحكم قطعاً. حتى لو كان الدليل مجملاً بغض النظر عن القرعة، او ضعيفاً او بأي شكل آخر، فضلاً عن الموارد الواضحة. فلو دار أمر الحكم بين الاباحة والوجوب او الكراهة والحرمة او الحرمة والوجوب. لم يمكن انجاز القرعة لمعرفته، ولو فعلناها لم تكن حجة معتبرة.

ولكن ميدانها الصحيح هو الموضوعات ويراد بها الأمور الجزئية الحياتية كالدين والزوجية والحرية والبنوة وغير ذلك من الموارد، بشرط انحفاظ الشرائط التالية فيها أيضاً.

الشرط الثاني: أن يكون الموضوع جزئياً لا كلياً، والمورد الجزئي هو القدر المتيقن في الصحة. وهو المورد المعين المختلف فيه. وأما اذا كان المورد كلياً او مردداً بين الجزئي والكلي، فلا تصح. ولا أقل من عدم الدليل على صحتها، وعدم امكان استفادة ذلك من الأخبار.

الشرط الثالث: أن يكون الموضوع محل منازعة. لا انه خال منها. ولا أقل من الشك في صحتها في غيرها ولذا ورد مثل هذا الخبر. ولا نحتاج معه الى صحة السند لأن مقتضى القاعدة هو عدم الحجية في مورد الشك فيها، فتكون عدم حجية القرعة في مثل ذلك، هو مقتضى القاعدة.

وهو ما عن ابن أبي عمير[1] عن جميل قال: **قال الطيار لزرارة: ما تقول عن المساهمة أليس حقاً؟ فقال زرارة: بلى هو حق. فقال الطيار: أليس قد ورد انه يخرج سهم المحق؟ قال: بلى. قال: فتعال حتى أدعي أنا وأنت شيئاً ثم نساهم عليه وننظر هكذا هو. فقال له زرارة انما جاء الحديث بأنه ليس من قوم فوضوا أمرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج السهم المحق. فأما على التجارب فلم يوضع على التجارب.**

فقال الطيار: أرأيت ان كانا جميعاً مدعيين ادعيا ما ليس لهما. من أين يخرج سهم أحدهما؟ فقال زرارة: اذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح، فان كانا ادعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح.

الشرط الرابع: أن يكون المورد مما لا يمكن تتميمه بدليل شرعي. فاذا كان مما

[1] وسائل الشيعة: ج ١٨. كتاب القضاء. أبواب كيفية الحكم. الباب١٣. الحديث ٤.

يمكن تتميمه بأي دليل لم يكن مورداً للقرعة قطعاً. ومن ذلك التردد بين الأقل والأكثر، فينبغي أن يكون تردداً بين المتباينين كأحد العبدين او الثلاثة او الاثنين من طرف وثلاثة من طرف بحيث يعود الأمر الى التباين.

وأما ما قلناه من دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الجزئي، فهو مثل احراز النذر في هذا الدينار والشك في الحاق دينار آخر به. فيكون مجرى للبراءة، فلا يكون مجرى للقرعة.

وهذا الشرط هو معنى قولهم: القرعة لكل أمر مشكل، وقد سمعنا ما يشابهه من الأخبار السابقة. وهو القدر المتيقن من الاجماع والسيرة والارتكاز المتشرعي. فان الحيرة والتردد والإشكال انما يحصل من عدم وجود الدليل في المورد. وأما اذا كان الدليل موجوداً فلا حيرة ولا تردد. بل يكون الدليل متبعاً دون القرعة.

ولا فرق في وجود الدليل بين أن يكون دليلاً على الشبهة الحكمية، يعني معيناً للحكم في المورد، كأصالة البراءة في المثال السابق. او دليلاً في الشبهة الموضوعية كالبينة او خبر الثقة على أحد الاحتمالين، فلا يبقى مورد للقرعة. وكذلك الحال في القضاء ما دام المورد ينحل بالبينات والأيمان، فانه لا تصح فيه القرعة.

نعم، لو كان مورد القضاء لا ينحل حتى بذلك. كان ذلك مورداً للقرعة. كما لو كانت البينة واليمين تصدق على الاجمال، لا على التفصيل فيحتاج التفصيل الى القرعة.

الشرط الخامس: المحتمل للقاعدة، أن يكون المورد من الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي، كما قال البعض[1] يعني يتردد الحق بين موضوعين نعلم بوجوده في أحدهما.

وهذا وان كان صحيحاً، الا انه راجع الى شرط آخر هو عدم وجود دليل غير القرعة على المورد كما ذكرنا في الشرط الرابع. لأن مورد العلم الاجمالي يكون حاوياً لهذا الشرط.

وأما الشبهة الموضوعية الخالية عنه فهي حاوية على دليل مرجح. فلا تكون

---

[1] القواعد الفقهية: [ج ١]. ص ٥١.

مورداً للقرعة. لأن الحال عندئذ ينحصر بالشبهة البدوية والتردد بين الأقل والأكثر. وكلاهما مجرى لأصالة البراءة.

الشرط السادس: ما ذكره البعض[1] أيضاً من أن لا يكون المورد قابلاً للاحتياط. فلو كان قابلاً له لم يكن مورداً للقرعة. ولم يذكر الوجه لصحة هذا الشرط ولم يمثل له أيضاً.

وعبارته أميل للاحتياط الشرعي لا العقلي لأنه قال[2]: نعلم بأن الشارع ما أوجب الاحتياط فيها.

ومعه فيمكن الاستدلال له: باعتبار ما قلناه من اشتراط عدم انطباق دليل شرعي على مورد القرعة. فلو كان الشارع قد أوجب الاحتياط، لكان دليلاً كافياً في موردها، فلا يكون مورداً للقرعة. الا انه سيرجع عندئذ الى ذلك الشرط السابق. ولا يكون شرطاً مستقلاً.

مضافاً الى اننا نعلم ان الشارع لم يأمر بالاحتياط، في الشبهات الموضوعية، ولا أوجب الفحص فيها. بل كان كل ذلك مورد جريان البراءة الشرعية.

الا ان في عبارته (قدس سره) ما يشعر أيضاً برجوع الاحتياط الى الاحتياط العقلي لأنه عطفه على العلم الاجمالي فقال: في الشبهة الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي... الى ان قال: او نعلم بأن الشارع ما أوجب الاحتياط فيها غير اننا نعلم ان الاحتياط الواجب في طرفي العلم الاجمالي هو احتياط عقلي وليس شرعياً. فيرجع هذا الشرط الى اشتراط وجود العلم الاجمالي وليس شرطاً مستقلاً.

فان قيل: ان هذا الاحتياط العقلي كاف في جريانه وتطبيقه كدليل على موارد العلم الاجمالي، فلا تكون هذه الموارد قابلة لتطبيق القرعة. لوجود دليل آخر فيها، وهو الاحتياط العقلي.

قلنا: هذا وان كان صحيحاً، الا ان موارد العلم الاجمالي على قسمين:

---

[1] المصدر والصفحة.

[2] المصدر والصفحة.

أحدهما: العلم الاجمالي القائم في تكليف شخص واحد. كما لو علم اجمالاً بنجاسة أحد الثوبين او غصبيتهما.

ثانيهما: العلم الاجمالي القائم بين شخصين كما لو ترددت ملكية الثوب بينهما.

والقسم الأول منهما مجرى للاحتياط العقلي الذي هو تعبير آخر لما يسمى في علم الأصول بمنجزية العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة. وليس مورداً للقرعة بحال. ولم يقل بذلك أحد.

والقسم الثاني ليس مورداً للاحتياط والمنجزية، كما أجمع عليه علماء الأصول[1]. لانحلال العلم الاجمالي بأصالة البراءة عند كلا الطرفين. الا ان ذلك من حيث الحكم التكليفي لا من حيث الحكم الوضعي يعني الملكية او الزوجية ونحوهما. فلا يكون هذا المورد قابلاً للاحتياط، ولا انه مأذون به شرعاً لعدم جريان أصالة البراءة في الأحكام الوضعية ولمطالبة أصحاب الحقوق بحقوقهم.

فرجع الأمر الى علم اجمالي منجز واجب الاحتياط فيه. ولا معنى للاحتياط هنا الا اجراء القرعة. ولذا قلنا ان المورد غير قابل للاحتياط، وانما القرعة هي السبيل الوحيد لذلك، فتكون واجبة لا انها جائزة او مستحبة. وبذلك نكون قد دققنا أكثر في موارد وشرائط القرعة.

وعرفنا ان هذا الاحتياط المزعوم ليس بصحيح، لأنه يريد به غير القرعة. وهو غير معقول في المورد.

الشرط السابع: أن يكون كلا الحقين او الحقوق مطالباً بها، وهذا لا يرجع الى الشرط الثالث الذي ذكرناه من وجود المنازعة بين طرفين وان شابهه تقريباً. اذ مع وجود النزاع قد لا تحصل المطالبة، بل يمكن لأحدهما التنازل عن حقه.

وبتعبير آخر: ان التنازع قد يكون عملياً وهو بعينه شرط المطالبة بالحق. وقد يكون نظرياً يعني في عائدية الملكية بغض النظر عن المطالبة الفعلية. وعندئذ لا تصح القرعة الا مع المطالبة الفعلية لا لمجرد معرفة العائدية بحسب الحكم الشرعي. وان لم تكن هناك قاعدة أخرى للتعيين.

---

[1] [دروس في علم الأصول للسيد محمد باقر الصدر: ج ٣.ص ٧١ وما بعدها].

فهذه جملة من الشرائط المحتملة للقرعة.

وأود الآن الالتفات باختصار الى مضمون معين ورد في بعض فقرات الأخبار. كقوله في رواية سابقة: أليس ورد انه يخرج سهم المحق، وانه ليس من قوم فوضوا أمرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق. وقوله في رواية أخرى: وأي حكم في الملتبس أثبت من القرعة أليس هو التفويض الى الله جل ذكره.

فهنا مرحلتان:

المرحلة الأولى: ان في ايجاد القرعة تفويضاً الى الله سبحانه في الحكم بين الخصمين. لأنه جل جلاله قد حكم بوجوب القرعة. وهذا التفويض على غرار التفويض لكل حكم شرعي. وهو مفروض الوجود في نفس أي مسلم وملازم مع الايمان لا محالة.

المرحلة الثانية: ان في ايجاد القرعة تفويضاً الى الله سبحانه في الحكم بين الخصمين. بمعنى انه تعالى هو الذي سوف يدلنا على الحقين ويميز بينهما فعلاً، بتسبيب القرعة نفسها. وهو قوله: (الا خرج سهم المحق) يعني السهم الواقعي الذي يعلمه الله تعالى. فانه يخرجه ويظهره عن طريق القرعة.

وهذا فيه جهة اعجازية لا محالة، وهي غير بعيدة على قدرة الله سبحانه ولطفه ورحمته. الا انه غير متعين لحل المشكلة فقهياً. فان المهم في الحل هو نتيجة القرعة، فيكون حلالاً للطرفين بحسب الحكم الظاهري سواء كان موافقاً مع الواقع ام مخالفاً له.

بقي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: ان في الأخبار دلالة واضحة على ما قلناه من كون المورد غير قابل للشمول لدليل آخر غير القرعة لأنه يقول: في الملتبس، ويقول: فيما أشكل. ونحوه ولا يراد به الا ذلك.

الا اننا في غنى عن استفادة ذلك من الأخبار لوضوح ان المورد ان كان مجرى لأدلة وقواعد أخرى، تعين جريانها. ولا معنى للقرعة فيها اجماعاً وعرفاً وعقلائياً، مضافاً الى نطق الأخبار.

ولا يقال: ان استفادة ذلك من الأخبار يتوقف على فهم (مفهوم المخالفة)، يعني عدم جريان القرعة في غير الملتبس. وهذا المفهوم في مورد الكلام من (مفهوم الوصف) الذي ليس بحجة كما ثبت في علم الأصول.

فانه يقال: ان تلك الاستفادة لا تتوقف على استفادة المفهوم. فانه يكفينا انحصار مورد القرعة في ذلك، مع جريان أصالة عدم الحجية في الموارد الأخرى، لما قلناه من ان الأصل عدم الحجية فيما يشك في حجيته، لا يختلف في ذلك مورد القرعة من غيرها. مضافاً الى شمول اطلاقات أدلة تلك الموارد النافية لصحة القرعة لا محالة.

الأمر الثاني: قد يوجد في بعض الروايات والأدلة موارد وردت فيها القرعة، غير ما سبق، أعني مما لم يجتمع فيها كل الشرائط السابقة.

فيكون مقتضى القاعدة هو النظر الى قوة دليله او صحة سنده او لا. فان كان غير معتبر أهملناه وان كان معتبراً أخذنا به في مورده، ولا يجوز لنا التعدي عنه لأنه مخالف للقاعدة، وينبغي فيما هو مخالف للقاعدة الاقتصار منه على مورده او على القدر المتيقن منه، ولا يجوز التعميم الى غيره.

فمن ذلك ما عن بحار الأنوار عن عبد الرحيم القصير[1] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **كان علي عليه السلام اذا ورد أمر ما نزل به كتاب ولا سنة قال: رجم فأصاب. قال أبو جعفر: وهي المعضلات.**

وظاهره انه عليه السلام كان يستعمل القرعة، فيما لم يرد فيه كتاب ولا سنة من الموارد. وهي المعضلات. وهذا خلاف الشرط الأول الذي ذكرناه من ان القرعة في الموضوعات لا في الأحكام.

وجواب ذلك من عدة وجوه أهمها:

أولاً: المناقشة في السند فانها بالتأكيد ضعيفة السند، فلا تكون حجة في مدلولها.

ثانياً: ان الشرط الأول الذي ذكرناه قطعي فلا يمكن التنزل عنه برواية واحدة.

---

[1] القواعد الفقهية: ج ١. ص ٥٣.

ثالثاً: انه لا يوجد في الكتاب والسنة معضلات اطلاقاً فانه ما من واقعة الا وقد بيّن الله وأولياؤه حكمها بالنصوصية او بالاطلاق.

رابعاً: انه لا يوجد لدى علي عليه السلام معضلات لوجود العلم الخاص لديه. بل هو لا يحتاج الى السنة لأن كلامه بنفسه من السنة، فضلاً عن أن يحتاج الى القرعة.

ويشبه ذلك ـ أعني ما تكون القرعة فيه مخالفة للشروط ـ: ما ورد عن بريد بن معاوية[1] قال: **سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بعث أمير المؤمنين مصدقاً من الكوفة الى باديتها فقال له: يا عبد الله انطلق وعليك بتقوى الله وحده ولا تؤثرن دنياك على آخرتك، الى أن يقول: فاذا أتيت ماله فلا تدخله الا باذنه، فان أكثره له. فقل: يا عبد الله أتأذن في دخول مالك، فان أذن لك فلا تدخله دخول متسلط فيه ولا عنف به. فاصدع المال ـ وهي الأنعام الثلاثة ـ صدعين ثم خيره أي الصدعين شاء. فأيها اختار فلا تعرض له. ولا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله. فاذا بقي ذلك فاقبض حق الله منه. وان استقالك فأقله. ثم اخلطهما واصنع مثل الذي صنعت أولاً. حتى تأخذ حق الله في ماله.** الحديث.

أقول: فاختيار أحد النصفين لا يجوز أن يكون بالقرعة لعدم وجود الاختلاف بين شخصين فيه، ولم تتعدد فيه الحقوق أيضاً. لأن الزكاة كسر ضئيل نسبياً وليس النصف كله زكاة. ولا حجية للقرعة في تعيين الزكاة في هذا النصف دون ذاك. ولكن الرواية أوكلت اختيار النصف الى ارادة المالك حفظاً لعاطفته على أي حال.

ومن ذلك ـ أعني ما تكون القرعة فيه مخالفة للشرائط ـ:

ما روي[2] بسند صحيح عن الرجل عليه السلام **انه سئل عن رجل نظر الى راع نزا على شاة. قال: ان عرفها ذبحها وأحرقها. وان لم يعرفها قسمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها.**

---

[1] وسائل الشيعة: ج ٦. كتاب الزكاة. أبواب زكاة الأنعام. الباب ١٤. الحديث ١. وانظر الحديث ٦ أيضاً.

[2] المصدر: ج ١٦. كتاب الأطعمة والأشربة. أبواب الأطعمة المحرمة. الباب ٢٠. الحديث ١. وانظر الحديث ٤.

وقوله: حتى يقع السهم بها، واضح في وجوب حصول الاقتراع، أعني استعمال القرعة. وقوله: بها. مطابق لما سمعناه من ان الله تعالى يختار الحق في نتيجة القرعة فيكشفه للفرد المقترع، حتى كانت هذه الشاة التي أصابتها القرعة هي فعلاً تلك التي نزا عليها الراعي.

والمهم الآن هو ان هذه القرعة مخالفة للشروط السابقة لعدم تعدد الحق وعدم وجود التنازع ولا المطالبة بالحق ونحوها من الشروط السابقة. ولكن هذه الرواية معتبرة السند فيجب الالتزام بها في موردها، ولكن لا يجوز التعدي منه الى غيره كما سبق ان قلنا.

ولعل هناك عدد آخر من الأخبار او الفتاوى تكون فيها القرعة مخالفة للشروط السابقة، فينبغي ملاحظة ذلك فقهياً.

الأمر الثالث: ان هنا في القرعة سؤالاً أثاره بعضهم[1] من ان القرعة هل هي أمارة ام أصل، كما هو اصطلاحهم في علم الأصول؟

والمشهور جعل الفرق بين الأمارة والأصل[2]: ان الأمارة ما كان لها في حد ذاتها كشف ناقص عن الواقع، يعني انها تفيد الظن عرفاً بمؤداها. والشارع اعتبر هذا الكشف تاماً، او انه بمنزلة العلم، او انه أجاز العمل على الظن الناتج منها. على اختلاف تعابيرهم بهذا الصدد.

أما الأصل العملي، فليس فيه جهة كشف أصلاً. وانما هو حكم للجاهل بالتصرف عملاً في ظرف جهله. فمن كان جاهلاً بالنجاسة جاز له التصرف عملياً على أساس الطهارة طبقاً لأصالة الطهارة. وهذا من دون أن يكون في أصالة الطهارة أي ظن او إخبار او اشعار بأن هذا الشيء طاهر فعلاً.

فاذا عملنا بذلك استطعنا أن نفهم كيف ان بعضهم[3] استشعر ان القرعة

---

[1] القواعد الفقهية: ج ١. ص ٥٤.

[2] [نهاية الأفكار آقا ضياء العراقي: ج ٤. ق ٢. ص ٢٠. فوائد الأصول تقريرات أبحاث النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخرساني: ج ٤. ص ٦٠٢].

[3] المصدر والصفحة.

أمارة: أخذاً بمثل قوله في بعض الروايات: ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا أمرهم الى الله الا خرج سهم المحق. وكذلك قوله في ذيل رواية محمد بن حكيم: كل ما حكم الله به فليس بمخطيء بعد قول الراوي: ان القرعة تخطئ وتصيب.

غير ان هذا الفهم لا يخلو من مناقشة، لأننا أما أن نلاحظ الجانب الالهي في القرعة، وأما أن نلاحظ الجانب السببي فيها. فان لاحظنا[1] الالهي كان قطعي الثبوت فلا يكون أمارة بل هو يقين. والرواية واضحة في جانب الحق. لا انها تثبت الظن للقرعة لتكون أمارة. وان لاحظنا الجانب السببي فيها، فقد يكون الاحتمال في صحتها ضئيلاً جداً، لا يكون من المعقول تتميم كشفه وجعله أمارة شرعية. لأن الأمارية مبتنية على الظن وهو في المورد غير موجود، بل هو الوهم وهو الظن المرجوح. فلا يصلح أن يكون أمارة.

وذلك ان القرعة ان كانت بين أمرين أمكن الظن بصدقها ٥٠٪ وأما اذا كانت بين عشرة فصدقها ليس أكثر من ١٠٪ واذا كانت بين مئة طرف كان صدقها ١٪ وهكذا. وليس فيها ولا مورد واحد يزيد فيه الاحتمال على ٥٠٪، لأن أقل أطرافها اثنين وهو لا يزيد على ذلك. مع ان الأمارة لابد أن تكون ظناً فعلياً راجحاً. وهذا ليس بظن فلا تكون القرعة أمارة. اذن فهي ليست أمارة على كلا التقديرين.

فالانصاف انها أقرب الى فكرة الأصل العملي، من باب الوجوب الشرعي او جوازه في العمل على طبقها في موردها، كما في الأصل العملي تماماً.

غاية الفرق بينهما ان القرعة لها أسلوب وشرائط غير موجودة في سائر الأصول العملية. وأوضح فرق بينهما هو ان الأصل يترتب على الموضوع المشكوك رأساً من دون توسط شيء. فما شك في طهارته أمكن الحكم بطهارته. وأما في القرعة فيتوسط بين الشك والعمل على النتيجة. القرعة نفسها، يعني ان ما شككت فيه واقترعت عليه فاعمل عليه.

فان قلت: فان عدداً من الأصول العملية على هذا الغرار. كالاستصحاب:

---

[1] [لعل كلمة (الجانب) ساقطة من هذا الموضع].

فانه يقال فيه: ان ما شككت فيه، وكان له حالة سابقة فابن عليها، ويقال في قاعدة اليد: ان ما شككت فيه، وكان صاحب اليد مدعياً للملكية فصدقه. وهكذا. فتكون الأصول العملية على شكل القرعة من هذه الناحية.

قلنا: ان الفرق ان للقرعة حكمان وللأصول العملية حكم واحد. أما القرعة فيقال فيها **أولاً**: ان ما شككت فيه جازت فيه القرعة او وجبت ثم يقال **ثانياً**: يجب الأخذ بنتيجة القرعة. والحكم الأول متقدم رتبة على الثاني. في حين لا يوجد مثله في الأصول العملية، فان وجود اليد او وجود الحالة السابقة مأخوذة ابتداء في الحكم الظاهري العملي. من دون أن تكون هي بنفسها أحكاماً. وللتفصيل محل آخر.

وعلى أي حال، فان قلنا ان القرعة حكم قائم بذاته ليس من قبيل الأصول ولا الامارات، كان أقرب الى الفهم المتشرعي والعرفي.

الأمر الرابع: في الحديث عن القرعة. في الفرق بينهما وبين القسمة وهذا ما يمكن الحديث عنه طويلاً لأن أطراف الاحتمال عديدة:

الأول: انهما لا يتشابهان يعني انهما متباينان. كما هما كذلك مفهوماً. لأن لكل منهما مفهومه المستقل عن الآخر.

الثاني: انهما متساويان، أي متطابقان مصداقاً وخارجاً، فكل قسمة هي قرعة او تحتاج اليها، او لا تحصل القسمة الا بها. وكل قرعة هي قسمة، ولا معنى لها بدونها.

الثالث: ان بينهما بالحمل الشايع، يعني بحسب المصداق، عموماً وخصوصاً من وجه. فقد تتحقق القسمة بدون حاجة الى قرعة، كما لو حصل التراضي بين الأطراف بأن يأخذ كل منهم ما وصل اليه عن قناعة وبدون قرعة.

وقد تتحقق القرعة بدون قسمة، كما في الاقتراع بين شيئين مشكوكين او حتى لو كانوا ثلاثة او أكثر فيما اذا كان الأطراف المستحقين بعدد الأفراد المشكوكة. فان القسمة لا تصدق ولا نحتاج اليها بحال.

ومن هنا فما يقال من ان القرعة هي قسمة او تحتاج اليها باستمرار او انها

منقسمة الى أقسامها كقسمة الافراز وقسمة التعديل وقسمة الرد. ونحو ذلك، غير صحيح، وانما تتبع هذه الأحكام موضوعها وهو القسمة فمتى احتاجت القرعة الى القسمة لزم تطبيق هذه الأحكام من حيث القسمة لا من حيث القرعة. وأما اذا لم تحتج القرعة الى القسمة فأوضح في عدم حاجتها الى أحكامها.

فصل
العمد

يسألني جملة من المتفقهين عن العمد، وما هو قصد الفقهاء به. والواقع انه ليس في لغتهم واصطلاحهم له تعريف محدد. يكفينا من ذلك انه قد يجعل في مقابل الشك وقد يجعل في مقابل الخطأ. وقد يجعل في مقابل العلم حين يقال: عن علم وعمد، وهكذا. ولو كان له في نظرهم تعريف محدد، لم تصل الحال الى هذه الدرجة.

فما هو معنى العمد؟ وهل نستطيع تحديد معناه اعتماداً على الأدلة المتوفرة؟ وما هو المنشأ الأساسي لاختلاف كلمات الفقهاء في فهمه؟ ينبغي لنا أولاً أن نعرف....

معناه في اللغة:

الظاهر ان العمد في اللغة[1] يقوم على أصلين: الاقامة والقصد.

الأصل الأول: الاقامة بمعنى الاعتماد والدعم من شيء لشيء. يقال: عمد الحائط يعمده عمداً: دعمه. والعمود هو الذي تحامل الثقل عليه من فوق كالسقف يُعمد بالأساطين المنصوبة. وعمد الشيء أقامه والعماد ما أقيم به. ومنه قوله تعالى: ﴿إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ﴾[2]، لأنهم كانوا يقيمون بناءهم على الأعمدة. وقيل لأنهم بدو ولهم خيم ذات أعمدة.

---

[1] [لسان العرب: ج ٣. ص ٣٠٣].

[2] [سورة الفجر: الآية ٧].

ومنه يقال: رجل طويل العماد، اذا كان مُعمَداً أي طويلاً. وفلان طويل العماد اذا كان منزله مُعلَماً لزائريه. وفي حديث أم زرع[١]: زوجي رفيع العماد، أرادت عماد بيت شرفه.

ومنه يقال: العميد للمريض وهو بمعنى اسم المفعول لأن المريض لا يستطيع الجلوس من مرضه حتى يعمد من جوانبه بالوسائد أي يقام. ومنه قولهم: أعمدتاه رجلاه أي صيرتاه عميداً أي مريضاً لا يستطيع التثبيت على المكان حتى يعمد من جوانبه.

وقد عمده المرض اشتد عليه وفدحه. ومنه اشتق القلب العميد وهو الذي يفدحه ويشتد عليه.

واعتمد على الشيء توكأ، والعمدة ما يعتمد عليه، ومنه: اعتمدت عليه في كذا أي اتكلت عليه.

والعمود العصا والعمود: الخشبة القائمة في وسط الخباء، والجمع أعمدة وعُمد. والعمد أساطين الرخام ومنه قوله تعالى: ﴿فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ﴾[٢]. قرئت بفتحتين وقرئت بضمتين، ومنه قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾[٣]، قيل في تفسيرها انها بعمد غير مرئية، وقيل: خلقها بغير عُمُد.

وبحسب فهمي فان دعم مقلوب عمد. ولذا يأتي بمعناه يقال: دعم السقف يدعمه ودعم الخيمة ودعمه بالمال والرجال، أي أقام حاله، وهكذا.

ومن هذا الأصل الذي نتحدث عنه ما ورد[٤]: **الصلاة عمود الدين**. يعني انها منه بمنزلة العمود للخيمة. وفي الحديث[٥]: **الصلاة عماد دينكم**. وفي حديث علي[٦]

---

[١] [انظر صحيح البخاري: ج ٦. ص ١٤٦].

[٢] [سورة الهمزة: الآية ٩].

[٣] [سورة لقمان: الآية ١٠].

[٤] [الوسائل: ج ٣. أبواب اعداد الفرائض... الباب ٦. الحديث ١٢].

[٥] [المصدر: ج ٢. أبواب الاستحاضة. الباب ١. الحديث ٥].

[٦] [نهج البلاغة: ج ٢. الخطبة ١٤٩. ص ٣٣].

عليه السلام: **أقيموا هذين العمودين وأوقدوا هذين المصباحين**. أراد بالعمودين: الشهادتين وبالمصباحين: الكتاب والسنة.

والعمودان: الآباء وان علوا والأبناء وان سفلوا. فكأن الفرد يعتمد عليهما في انتسابه وفي اصطلاح آخر: ان العمودين هما الأب مع جملة أجداده والأم مع جملة أجدادها. فالعمود الثاني: هي الأم دون الأبناء.

وفي وصفه تعالى[1]: أنت عماد السماوات والارض. أي لا يقومان ولا يتقومان الا بك. قال الله عز وجل: **﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾**[2].

ومن هذا الأصل أيضاً، عميد القوم وعمودهم أي سيدهم. ومنه قوله: من عميد هذا الجيش؟ أي كبيرهم الذي اليه المرجع. فالعميد هنا بمعنى اسم الفاعل، بخلاف ما كان بمعنى المريض والحزين فانه بمعنى اسم المفعول.

الأصل الثاني: العمد، بمعنى القصد، يقال: عمدت اليه اذا قصدته وقوله: فلان فعل ذلك عمداً أي قصداً. وهو على معنى القصد الذهني لا القصد في الطريق. ومنه القتل العمد، والعمد نقيض الخطأ، لأنه خال من القصد.

ومن هذا الأصل ورد العمد في اللغة[3] بمعنى الغضب من قولهم: عَمِد عليه اذا غضب. وورد بمعنى العَجَب أيضاً. ومنه قوله: أعمد من سيد قتله قومه. أي اعجب. وعلى أي حال، فالعجب والغضب يتضمنان نحواً من القصد الذهني للفرد.

وأما وجه الجمع بين هذين الأصلين، فغير مهم في بحثنا هذا، فقد يكون على نحو الاشتراك اللفظي، وقد يكون على وجه الاشتراك المعنوي. أما بارجاع الثاني الى الأول على اعتبار ان القصد شكل من أشكال الدعم للنتيجة المطلوبة. وأما بارجاع الأول الى الثاني على اعتبار ان الدعم يحتوي على قصد الاعتماد والاقامة على أي حال.

---

(1) [مجمع البحرين: ج ٣. ص ٢٤٦].

(2) [سورة فاطر: الآية ٤١].

(3) [لسان العرب: ج ٣. ص ٣٠٦].

فهذا هو مجمل الكلام عن المعنى اللغوي للعمد. ومنه يتضح ان العمد الذي نتحدث عنه انما هو باعتبار الأصل الثاني للمعنى اللغوي بغض النظر عن الأصل الأول، سواء رجع أحدهما الى الآخر ام لا.

والأساس في العمد هو القصد الذهني أي الالتفات والرغبة والارادة، سواء اقترن بقصد في الطريق ام لا. وسواء اعتبرنا القصد الذهني مجازاً من المعنى اللغوي للقصد ام حقيقة. والظاهر كونه حقيقياً، لوجوده في اللغة الأصلية.

والعمد الذي نتحدث عنه هو ذهني دائماً، يقال: عمد وتعمد. اذا قصده في ذهنه او في نفسه. والأساس فيه هو الارادة المحركة للعضلات. فانهم ذكروا[1] للأفعال الاختيارية مقدمات طولية يتبع بعضها بعضاً هي: تصور العمل والتصديق بمصلحته والرغبة فيه ثم ارادته، ثم تصبح الارادة قوية بحيث تحرك العضلات فيحصل العمل. فالأساس في صدق معنى العمد والتعمد هو ذلك يعني الارادة القوية او الجزء الأخير من الارادة، مع الاعتراف بأن الأجزاء الأخرى السابقة عليه مؤثرة فيه لا محالة. الى حد نستطيع أن نسمي مجموع تلك الأمور عمداً أيضاً. فانها سبب الفعل لا محالة، والعمد هو سببه أيضاً. اذن، فهي العمد بعينه.

الا انه من الواضح انه لولا ارتفاع قوة الارادة ومع الاقتصار على مقدماتها لا يحصل الفعل لا محالة. ومن هنا كان الأساس والمهم هو هذه القوة والارتفاع.

والعمد عنصر أساسي في الفقه والقانون معاً، الا اننا هنا نتكلم من زاوية فقهية.

وقد استعمله الفقهاء في موارد كثيرة، يمكن أن نعبر عنها بأنها تمثل كل الفقه او أغلبه. لأن العمدة في الفقه هي العبادات والمعاملات. والعمدة في هذين معاً هو القصد فهو في العبادات يسمى النية وفي المعاملات يسمى القصد. وكلاهما بمعنى العمد والالتفات الذهني والارادة النفسية.

والعمد قد يكون مؤثراً بوجوده، كما في ايجاد العبادات والمعاملات، وكما في

---

[1] [أصول الفلسفة والمنهج الواقعي للسيد محمد حسين الطباطبائي تعليق الشيخ مرتضى المطهري: ج ٢. ص ١٩٨].

العمد الى الجرائم كالسرقة والقتل والزنا. وقد يكون مؤثراً بعدمه يعني يكون لعدم العمد أثره الفقهي. ومن هنا جعل الفقهاء ضد العمد أموراً متعددة، كالخطأ والنسيان والغفلة والاكراه والاضطرار والشك والسهو. وغير ذلك، على اختلاف تعبيراتهم. وسنعرف ان كلاً منها مضاد للعمد من ناحية معينة وان كان مشابهاً له من ناحية أخرى.

وعلى أي حال، فانه لا يمكن حصر المسائل الفقهية، التي يكون العمد مذكوراً فيها. غير اننا فيما يلي[1] أن نحمل عن ذلك فكرة كافية سواء من ناحية وجود العمد او عدمه.

تعمد ابطال الصلاة. الشك في القبلة. الشك في الركعات. الشك في الأفعال. النسيان لبعض الأفعال. السهو عن بعض الأفعال. الشك في كون الفرد على طهارة. الشك في انه هل فاتته صلاة سابقة ام لا. الشك في انه هل صلى في الوقت ام لا.

تعمد ايجاد المفطرات في الصوم. ايجادها مع الجهل بكونها مفطرة. ايجادها مع الجهل بوجوب الصوم. ايجادها مع الجهل بوجوب الكفارة. ايجادها مع نسيان حال الصوم.

تعمد ابطال الحج بترك جزء منه كأحد الموقفين. الاضطرار الى تركه. نسيانه. الجهل بوجوبه. الجهل بالوقت لعدم معرفة أول الشهر مثلاً. تعمد فعل أحد منافيات الاحرام كالتضليل او لبس المخيط. صورة الاضطرار اليه.

وفي باب المعاملات: المعاملة عن قصد وعلم. المعاملة عن اكراه. المعاملة عن اضطرار. المعاملة عن جهل بالملكية . المعاملة عن جهل بالحكم. العقد الفضولي، وهو الصادر عن غير المالك أما عمداً او جهلاً. التالف بالسوم. الغش. الغبن. خيار العيب. خيار تخلف الشرط.

وفي باب الجنايات: القتل العمد. القتل شبه العمد. القتل الخطأ المحض. الجناية على الأعضاء عمداً. الجناية عليها خطأ. الجناية اكراهاً. الجناية اضطراراً. الجناية

[1] [لعل في العبارة سقط نحو: (نذكر عدداً من الأمثلة لنتمكن من...). أو نحو ذلك لكي يستقيم معنى العبارة].

بالتسبيب. الجناية بأمر الآخرين. الاشتراك في الجناية مع فاعل قاصد. الاشتراك في الجناية مع فاعل غير قاصد. الاشتراك في الجناية مع فاعل غير قاصد كالحيوان. وهذه الجنايات تترتب عليها الحدود تارة والتعزيرات ثانية والديات ثالثة. ولكل واحد منها شروطه وموارده.

ولعلنا الآن قد حملنا فكرة كافية ــ على اختصارها ــ عن أهمية العمد وانتشاره في أبواب الفقه، ومن ثم أهميته في المجتمع وفي العلاقات الأساسية بين الناس. ومن ثم يحق لنا الآن الدخول في محاولة تفسيره.

حقيقة العمد:

أشرنا فيما سبق الى ان الفلاسفة والمتكلمون، قسموا مقدمات الفعل الاختياري الى عدد من المقدمات، لأن الفعل الاختياري بصفته أحد موجودات عالم الامكان يحتاج الى علة لوجوده. وقالوا[1]: ان العلة هي الاختيار. وهو معنى باطني او داخلي يشترك في تكوينه العقل والنفس معاً. فمن العقل تصور العمل الذي يريد الفرد القيام به ثم التصديق بمصلحته له وعدم اضراره به. وهذا لا يكون الا مع تصور متعلقاته وسائر ارتباطاته. والتصديق بوجود بعضها وعدم الآخر. بحيث يعود الكل في مصلحته بحيث يكون ملتفتاً الى كل الجهات.

فاذا صدق واقتنع بالمصلحة تترتب على ذلك رغبته في ايجاده. لأن النفس ترغب بايجاد كل ما فيه مصلحة وفي ترك كل ما فيه مفسدة. ثم تزداد هذه الرغبة وتتحول الى الارادة الفاعلة المنجزة للعمل. وهي التي يقال عنها: انها محركة للعضلات كتحريك الرجل للمشي او الرأس للالتفات. وقالوا: ان كل ذلك يحصل في لحظة واحدة ولا يحتاج الى طول في الزمان الا مع التشكك والترديد.

وفي هذه المقدمات تكمن عناصر العمد. لأنها في الحقيقة مقدمات العمد. باعتبارها مقدمات الفعل العمدي ليس الا.

---

[1] [المصدر السابق: ص ٢٦٣ وما بعدها].

وفي هذه المقدمات تكمن وتستقر التفاصيل التي سنقولها، مما يتوقف عليها العمد توقفاً كلياً او جزئياً. وما اختلف الفقهاء في حصوله مع وجود بعض المقدمات او عدمها.

فان العمد الكامل من جميع الجهات يتوقف على عدة أمور. ان وجدت فهو عمد كامل وهو القدر المتيقن من موارد صدق العمد. والا فهو عمد ناقص او اشتباه او ليس بعمد اطلاقاً.

اذ يتوقف العمد الكامل على أربعة أصناف من المقدمات:

الصنف الأول: ما يعود الى صفات الفاعل نفسه.

أولاً: العقل. بمعنى عدم الجنون.

ثانياً: الرشد. بمعنى عدم السفه.

ثالثاً: الذكر. بمعنى عدم النسيان بما فيه الغفلة وهي: النسيان المؤقت.

رابعاً: العلم. بمعنى عدم الجهل، أما بالموضوع وأما بالحكم.

خامساً: الصفاء. بمعنى عدم التعقيد النفسي او العقلي.

الصنف الثاني: ما يعود الى صفات الظرف الذي ينجز به العمل.

أولاً: الاختيار. بمعنى عدم الاكراه والتهديد من شخص آخر. وهو أيضاً يختلف باختلاف مراتب التهديد واحتمالات تنفيذ التهديد وقدرته عليه.

ثانياً: الاختيار. بمعنى عدم الاضطرار الى الفعل او الى عدمه. فلو كان الحر شديداً او البرد شديداً او الفقر شديداً او المرض شديداً كان مضطراً لا محالة.

الصنف الثالث: ما يعود الى صفات الفعل الذي يريد انجازه. وهو أمور:

أولاً: الامكان العقلي. بمعنى ان لا يكون مستحيلاً عقلاً.

ثانياً: الامكان الوقوعي. بمعنى ان لا يكون مستحيلاً في القانون الطبيعي. وهذان الأمران لا يختلف فيهما الحال بين وجود الفعل وعدمه. يعني أن يكون وجوده مستحيلاً او عدمه. فانهم قالوا: انه مع تعين أحد الأمرين لا يكون الفاعل قادراً ومن ثم لا يمكن أن يكون عامداً.

ثالثاً: ان لا يكون هناك عسر او حرج او شدة في فعله او في تركه. وهذا راجع

الى اشتراط عدم الاضطرار، اذ لو كان الفعل متصفاً بذلك كان الفاعل مضطراً الى الوجود او الى العدم.

غير ان الفرق بينهما كون الاضطرار هناك منظور من زاوية الفاعل وهنا منظور من ناحية الفعل نفسه.

رابعاً: ان لا تكون في نتائج الفعل مفسدة تعود على الفاعل او على من يحبه او على من لا يرغب باضراره. وكلها راجعة بالنتيجة الى المفسدة عليه. ولو باعتبار حزنه من ضرر غيره.

خامساً: أن تكون النتائج لهذا الفعل صالحة له ولو بمقدار ضئيل او لبعض عواطفه او ملكاته النفسية والعقلية. فما هو صالح للعقل هو التعلم وما هو صالح للشوق هو الحصول عليه. وما هو صالح للغضب هو الانتقام وما هو صالح للخوف هو زوال المخوف منه ولو بالهرب وهكذا. وقد تكون المصلحة من الضآلة بحيث لا تدرك او لا يحسب لها حساب. كما لو كانت لمجرد قضاء الوقت او لمجرد التسلي البسيط.

الصنف الرابع: ما يعود الى التزاحم في المصالح والمفاسد.

فان الفعل لا يكون حسناً لمجرد كونه حسناً ولا مرجوحاً لمجرد ذلك. وانما يجزم العقل بمثل هذه الصفات، فيما اذا لاحظ الفعل وحده. او لاحظ عدم وجود المزاحم معه. فقد يكون هناك فعل ذو مصلحة، لكنه مزاحم بمفسدة مهمة او فعل ذو مفسدة ولكنه مزاحم بمصلحة مهمة.

ولحاظ الفعل من قبل الفاعل للفعل وحده غير معقول الا للسفيه ونحوه، وأما مع التعمق النسبي فلابد من ملاحظة المزاحمات والمعارضات. مما يوجد في الطبيعة او في العقل او الأمور الأخرى. فان نتج من كل ذلك كون الفعل الذي ينوي القيام به صالحاً، قام به والا فلا.

فهذا ما يعود الى عناصر الفعل الاختياري وعلله الباطنة والظاهرة، حين يكون الاختيار كاملاً. فان اجتمعت هذه الشرائط انطبق مفهوم العمد عقلاً وعقلائياً وشرعاً، وكان هو القدر المتيقن من سائر الأحكام المترتبة عليه في العقل والفقه والقانون.

أما اذا لم تكن هذه الشرائط مجتمعة فالعمد ليس كاملاً بطبيعة الحال. او نعبر من زاوية فلسفية: ان مقدمات الاختيار ليست كاملة. وانما صدر الفعل بتسبيب فيه شائبة عدم الاختيار او عدم العمد. كما لو كان جاهلاً بالحكم او جاهلاً بالمصلحة او ناسياً او غافلاً او مكرهاً ولو بتهديد بسيط او مضطراً ولو باضطرار هين وهكذا.

ومن المؤكد عقلاً وشرعاً وعقلائياً ان الفرد كلما قل عمده واختياره قلت مسؤوليته. وبتعبير آخر قلّت جريمته وذنبه. فبينما نجد انه مع وجود العمد الكامل فانه يتحمل المسؤولية الكاملة، نجد انه مع زوال العمد بالمرة تزول المسؤولية بالمرة. ومع وجود العمد الناقص تكون المسؤولية ثابتة بشكل ناقص، بمقدار يتناسب ومستواه الاختياري، لو صح التعبير او نسبة العمد عنده لو صح التعبير أيضاً، ويكون نقصانها بنقصان العمد لو صح التعبير للمرة الثالثة.

فانه لا شك ان للعمد مراتب متعددة، وهو حقيقة مشككة أي متفاوته وليست بسيطة ذات رتبة واحدة كما ان المسؤولية الأخلاقية والقانونية حقيقة مشككة أيضاً، وهما يتناسبان تناسباً طردياً. فكلما زاد العمد زادت المسؤولية وكلما قل العمد قلت المسؤولية.

وهذا من الناحية الأخلاقية أمام العدل الالهي مضبوط مئة بالمئة. الا انه أمام الفقهاء يواجه صعوبتين:

الصعوبة الأولى: تحديد مقدار ما يسمى عمداً وما ينفى عنه صفة العمدية من الأفعال من ناحية عرفية وعقلائية. او قل ان العرف والعقلاء لا يميزون في المراحل الناقصة من العمد، هل انه عمداً او لا. وربما سرى هذا الإشكال الى العقل نفسه لقصوره أحياناً عن ادراك التدقيقات. بل ذاك موكول الى العلم الإلهي خاصة.

الصعوبة الثانية: ان الفقهاء يتعبدون بظواهر الأدلة المتوفرة لديهم. وهذا جيد، الا ان موضوعات الأحكام المتوفرة في الأدلة تختلف. فلربما ترتب حكم العمد الكامل على العمد الناقص او بالعكس.

او ان ما اعتبر عمداً في موضع من الفقه او من الأدلة، لم يعتبر عمداً في موضع آخر وهكذا.

وهذا يرجع الى عدة مناشئ:

المنشأ الأول: ان ظواهر الأدلة ليست كلها مطابقة للواقع، بل بعضها موهوم أحياناً، يتخيله الفقيه حقاً وليس بحق. ومن هنا قد يخطئ اجتهاد المجتهدين.

المنشأ الثاني: ان نظر المعصومين سلام الله عليهم الى العمد وأضداده، هو ذلك، أي بمقدار ما يستفاد من الأدلة الواردة عنهم. وذلك بالرغم من اختلاف فهمنا عن أفهامهم. فان فهمنا هو القاصر وفهمهم هو النافذ والحق.

المنشأ الثالث: انه لا دليل على صحة المنشأ الثاني الا بحسب ما فهمناه من اختلاف الأحكام. وهذا كما يمكن أن يكون ناشئاً من المنشأ الثاني، يمكن أن يكون ناشئاً من اختلاف المصالح والمفاسد من الموارد المختلفة حسب علم الله سبحانه وعلم المعصومين. فلعل ان هناك مصلحة لزيادة العقوبة مع قلة العمد او لقلة العقوبة مع زيادة العمد وهكذا.

العمد فقهياً:

والآن يحسن أن نستعرض عدداً من الفتاوى المشهورة لدى الفقهاء لنجد مقدار تناسب الفتاوى مع درجة العمد. وهل انها منطبقة على القاعدة العقلية التي قلناها من قلة المسؤولية الأخلاقية مع قلة العمد، ام لا؟

أولاً: تبطل الصلاة بزيادة الركن او نقصانه عمداً او سهواً.

ومعنى وجود السهو وجود نقصان في مقدمات العمد، فبالرغم من صدور الفعل عنه باختياره وقناعته. الا انه ليس بعلم محسوس، بأنه تكرار للسجود او للركوع. ومع ذلك قال المشهور ببطلان الصلاة حتى مع السهو.

ثانياً: لا تبطل الصلاة بزيادة الواجب غير الركني سهواً. وأما اذا زاد عمداً بطلت. وهذا موافق مع المسؤولية العقلية.

ثالثاً: اذا نسي الفعل من أفعال الصلاة وكان في محله أتى به.

رابعاً: اذا شك في انه صلى ام لا. وكان الوقت باقياً وجبت عليه الصلاة.

وهذان حكمان مخالفان لتلك القاعدة. ونحوه ما يلي:

خامساً: اذا شك في انه صلى بطهارة ام لا. وكان محدثاً سابقاً بنى على بطلان صلاته.

سادساً: اذا شك في جهة القبلة صلى الى أربع جهات.

سابعاً: اذا سها عن بعض الأجزاء والتفت بعد تجاوز محله، سجد سجدتي السهو.

ثامناً: اذا شك في فوات فريضة في وقت سابق لم يجب عليه القضاء. وهذا موافق للقاعدة العقلية السابقة.

تاسعاً: اذا شك بحدوث الخسوف او الزلزلة لم تجب عليه صلاة الآيات.

عاشراً: اذا علم بوجود احتراق تام في الكسوف او الخسوف، وجب عليه القضاء. وهذا مخالف للقاعدة العقلية السابقة.

الا ان الفقهاء في هذه الأمور لا يعملون بالعقل المجرد ولا يستدلون به. بل دليلهم وموئلهم انما هو الكتاب والسنة الشريفين.

وفي باب الصوم قالوا:

أولاً: ان المهم في المفطرات لكي تكون مفطرة أن يأتي بها عمداً. أي عالماً بصومه وعالماً بكونها مفطرة. والا لم يفطر.

ثانياً: لو استعمل المفطرات مع الجهل بوجوب الصوم وجب عليه القضاء دون الكفارة.

ثالثاً: لو استعملها مع نسيان حال الصوم بقي على صومه.

رابعاً: لو استعمل المفطرات جهلاً بوجوب الكفارة، وجبت الكفارة مع القضاء.

وقالوا في أسباب الضمان: ان ما يسقط بغير العمد من التكاليف هو الحكم التكليفي لا الحكم الوضعي. والضمان حكم وضعي فلا يسقط بغير العمد. فلو أتلف شخص مال شخص اكراهاً او اضطراراً او نسياناً او جهلاً، كان ضامناً فضلاً عما اذا أتلفه عمداً. وهذا في نفسه مخالف للقاعدة العقلية السابقة، اذ لا يختلف العذر عقلاً بين الأحكام التكليفية والوضعية.

وفي بـاب المعـاملات، قـالوا: ان المعـاملات الواقعـة عـن اضـطرار صـحيحة والواقعة عن اكراه باطلة. والمعاملات الواقعة عن جهل بالملكية باطلة، ما لم يجز المالك.

وأعطى الفقهاء حق الخيار في مقابل النقص الموجود لدى الطرف الآخر، كالغش والغبن والعيب والاشتراط وغير ذلك. الا انهم لم يفرقوا بين أن يكون الغش والغبن والعيب موجوداً عن عمد او عن غير عمد. بل قد لا يعلم بها الطرف الآخر أصلاً. ومع ذلك يكون صاحبه مسلطاً على الفسخ. وهذا أيضاً مخالف لتلك القاعدة العقلية.

أما في باب الجنايات، فهذا الترتيب المعروف من العمد وشبه العمد والخطأ المحض. ترتيب موافق للقاعدة العقلية، والفقهاء ساروا بنفس الاتجاه وحكموا بعقوبات أقل كلما كان العمد أقل. فقالوا بالقود يعني استحقاق القاتل للقتل في العمد، وبأن الدية على الفاعل في شبه العمد، وعلى العاقلة، وهم بنو الأب وبنو العم في الخطأ المحض.

وهذا وغيره من الفقهاء كما عرفنا ناشيء من اختلاف الأدلة التي يعتمدونها في استنباطهم للأحكام[1]. وأما اختلاف تلك الأدلة فقد عرفنا مبرراته الكافية فيما سبق.

اختلاف اصطلاحات الفقهاء في العمد:

وبهذا نعرف التبرير الأهم لاختلاف اصطلاحات الفقهاء في ما يسمونه بالعمد باختلاف الكتب الفقهية. فتارة يجعلونه ضد الاكراه وأخرى ضد الخطأ وأخرى ضد النسيان وهكذا.

وذلك بعد الالتفات الى أمرين:

---

[1] [لم نشر الى مصادر كل الأقوال السابقة لشهرتها ووضوحها في الأذهان بل ربما يكون أغلبها اجماعياً].

أحدهما: ان التقسيم الرئيسي الذي عرفناه هو: العمد الكامل والعمد الناقص. وهذا الأخير هو عمد من ناحية وغير عمد من ناحية. وكل تلك الأمور المضادة للعمد تندرج فيه. فمن حق الفرد أن يجعل أياً منها مضاداً للعمد اذا لاحظ جهة النقص فيه. وهو ملاحظها لا محالة اذا عرض المطلب على واقعه.

ثانيهما: ان الفقهاء ينظرون عادة في كل مسألة الى محل كلامهم ليس أكثر. ومن هنا تختلف جملة من النتائج النظرية باختلاف محل الكلام. ومحل الكلام يتحدد أولاً بموضوع المسألة ويتحدد ثانياً: بالمدارك التي يعتمد عليها الفقيه.

فمن منظوره في الصلاة أن يكون العمد ضد السهو. ومن منظوره في المعاملات أن يكون العمد ضد الاكراه ومن منظوره في الجنايات أن يكون العمد ضد الخطأ، وهكذا. وفي الحقيقة انها جميعاً مضادة للعمد من تلك الجهة المنظورة. وان كانت موافقة له من جهة أخرى.

وفي الواقع انها مضادة، لأن الضدين هما الذاتان الوجوديتان اللتان لا تجتمعان. اذن فكل من الضدين أمر وجودي او أمر موجود. فاذا لاحظنا العمد وأضداده وجدناها جميعاً أموراً وجودية. لا أقل من الناحية العرفية والعقلائية التي هي مدار الفقه غالباً. وان اتصفت بشيء من النقص وهو العدم في بعض جوانبها او خصائصها.

أما نقيض العمد فهو اللاعمد او عدم العمد: وذلك حينما يزول العمد الكامل بالمرة ويحصل العجز الكامل عن الفعل او عن الترك. فان النقيضان هما الوجود والعدم. فاذا لم يكن للعمد وجود أصلاً، كان عدمه فعلياً. واذا حصل عدم العمد زالت المسؤولية الأخلاقية والقانونية بالمرة.

ويقرب ذلك أيضاً في الجملة... وجود أمرين أحياناً مقابل العمد وهما شبه العمد والخطأ. مع العلم ان النقيض لا يتعدد في حين ان الأضداد قابلة للتعدد. فيتعين أن تكون هذه الأمور من قبيل الأضداد لا من قبيل النقيض.

فصل
الدعاء

أصله في اللغة:

أعتقد ان الأصل الرئيسي في اللغة للدعاء هو النداء. فاذا قلت: يا فلان، فقد ناديته وقد دعوته أيضاً ليقبل عليك. غير ان اللغويين فرقوا بين الدعاء والنداء بأن النداء قد يقال " بيا " او " أيا " ونحو ذلك من غير أن يضم اليه الاسم. والدعاء لا يكاد يقال الا اذا كان معه الاسم نحو يا فلان. وهذا تفريق غالبي والا فالجهة النظرية لهما واحدة.

وعلى أي حال، فهما من الألفاظ المترادفة التي اذا افترقت في اللفظ اجتمعت في المعنى واذا اجتمعت في اللفظ افترقت في المعنى. ومن اجتماعها لفظاً قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾[1].

وكل المعاني المتفرقة للدعاء نابعة من هذا الأصل كما سنرى، وأوضح ذلك الدعوة الى مناسبة من فرح او حزن، يعني نداء الناس ليحضروا اليها.

والله تعالى: يدعو الى الهدى و ﴿يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلامِ﴾[2] والأنبياء يدعون الآخرين الى الهدى ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ﴾[3]، وقوله: ﴿لا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١٧١].

[2] [سورة يونس: الآية ٢٥].

[3] [سورة غافر: الآيات ٤١ ـ ٤٢].

دَعْوَةٌ﴾[1] أي لا ينبغي أن يتفوه به أحد. لأنه باطل ولا ينبغي لأحد أن يتفوه بالباطل.

والنبي ﷺ يدعو الى الهدى والحق ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً﴾[3].

والناس يدعو بعضهم بعضاً للمجيء الى الهدى ﴿لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا﴾[4].

والدعاء الى الله واضح ومشهور. قالوا: لأننا نقول يا الله ارزقني يا رحمن ارحمني. فهو في حقيقته نداء، ومنه قوله تعالى: ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾[5] وقوله: ﴿وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً﴾[6] وقوله: ﴿وَلا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لا يَنْفَعُكَ وَلا يَضُرُّكَ﴾[7].

والدعاء لا يحتوي على الطلب دائماً، بل هو نداء قد يقترن بالطلب وقد لا يقترن. ومن هنا كان الثناء على الله دعاء وان احتوى على التهليل والتمجيد فقط. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[8]. يعني سواء كان هناك طلب ام غيره.

وقوله: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾[9]، أي دعوة الناس وندائهم ليقبلوا الى الحق، او على معنى الدعوة الحقة أي النداء الحقيقي او النداء المحق.

---

[1] [سورة غافر: الآية ٤٣].
[2] [سورة النحل: الآية ١٢٥].
[3] [سورة الأحزاب: الآية ٤٦].
[4] [سورة الأنعام: الآية ٧١].
[5] [سورة البقرة: الآية ٦٨].
[6] [سورة الأعراف: الآية ٥٦].
[7] [سورة يونس: الآية ١٠٦].
[8] [سورة الأعراف: الآية ١٨٠].
[9] [سورة الرعد: الآية ١٤].

وقوله تعالى: ﴿يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أقرب مِنْ نَفْعِه﴾[1] أي يتوقع منه النفع فكأنه دعاه لينفعه. وهو مخطئ في ذلك. ونحوه: ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[2] أما للحضور في يوم القيامة. وأما للطلب منهم لقضاء الحوائج. وهم ـ يعني الشركاء ـ ليسوا على مستوى المسؤولية من كلتا الجهتين. ولذا قالوا: ﴿بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُو مِنْ قَبْلُ شَيْئاً﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿لا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً﴾[4] وذلك حثاً على تعظيمه لأنهم كانوا ينادونه باسمه المجرد ﷺ.

والدعاء الاستغاثة، كأنه يدعو الغير ليغيثه ويحل مشكلته ويقضي حاجته، وقد لا يجد مغيثاً، ومنه قوله: ﴿لا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُوراً واحداً وَادْعُوا ثُبُوراً كَثِيراً﴾[5]. وهنا قال اللغويون: هو أن يقول: يا لهفاه يا حسرتاه ونحو ذلك من ألفاظ التأسف.

والدُعاة هم الذين يباشرون بالدعاء، قالوا[6]: هم قوم يدعون الى بيعة هدى او ضلالة. وأحدهم: داع. ورجل داعية اذا كان يدعو الناس الى بدعة او دين. أدخلت فيه الهاء للمبالغة. والنبي ﷺ داعي الى الله سبحانه وتعالى. والمؤذن أيضاً داعي اليه جل جلاله.

والجن أيضاً يدعون الى الله لأنهم قالوا لقومهم: ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾[7]. وهذا فيه احتمالان: أحدهما: انهم يريدون بذلك أنفسهم فهم داعي الله كما فهم اللغويون. والآخر: انهم يريدون النبي ﷺ يعني: أجيبوا النبي ﷺ الذي استمعوا الى قرآنه. وهذا هو الأرجح.

---

[1] [سورة الحج: الآية ١٣].

[2] [سورة البقرة: الآية ٢٣].

[3] [سورة غافر: الآية ٧٤].

[4] [سورة النور: الآية ٦٣].

[5] [سورة الفرقان: الآية ١٤].

[6] [لسان العرب: ج ١٤. ص ٢٥٩].

[7] [سورة الأحقاف: الآية ٣١].

ويقال لكل ميت: دُعي فأجاب، فكأن الله سبحانه ناداه ليخرج من دار الدنيا الى دار الآخرة.

ويقال: دعاني الى الاحسان اليك احسانك الي. أي كأنه ناداني وطلب مني عمل الاحسان، وكل هاجس نفسي يحث على العمل فهو داعي. يقال: وجدت الداعي في نفسي الى كذا، وكان عمله بلا داعي أي بدون مصلحة تجعل الداعي في النفس. او هي تدعو الى ذلك مجازاً.

وأما الإدعاء فمادته غير الدعاء. وقد وجدت خلطاً بينهما في كلمات اللغويين. فان الإدعاء هو أن تنسب الى نفسك ما ليس فيك او أن تنسب الى أي شخص ما ليس فيه. وليس هو محل كلامنا الآن.

وأما الدعاء لدى علماء البلاغة والمعاني والبديع، فهو الطلب من السافل الى العالي. ويجعلون الدعاء الى الله مثاله او أوضح أمثلته. وقد جعلوا ذلك اصطلاحاً في علومهم. الا انه لا شك بفساده من أكثر من وجه:

الوجه الأول: ما عرفناه قبل قليل من كون الدعاء هو النداء وليس هو الطلب. ولا شك انهما مفهومان متباينان مفهوماً. وان كانا مجتمعان في أغلب مصاديقهما عرفاً. ومع التباين مفهوماً، لا يمكن أن نعطي لأحد اللفظين معنى اللفظ الآخر المباين له.

الوجه الثاني: لو قبلنا ذلك فان المصداق الوحيد له هو الطلب الى الله سبحانه. وأما أن نوافق على انه يصدق على كل طلب من الداني الى العالي، فلا. لوضوح عدم صدق الدعاء في طلب الفقير من الغني او المملوك من المالك او الرعية من الملك ونحو ذلك. فاننا ندعو الله تعالى لا اننا ندعو هؤلاء بكل تأكيد.

مع ان علماء البلاغة[1] صرحوا بالعموم من حيث انهم قسموا الطلب أي ما يكون من العالي الى السافل فهو أمر، ومن المساوي الى المساوي فهو التماس ومن السافل الى العالي وهو الدعاء. وهو واضح الشمول لكل سافل وعالي، كما في القسمين الآخرين. وهو واضح البطلان.

---

[1] [أصول المظفر: ج ١. ص ١٠٨].

الدعاء لدى المتشرعة:

اكتسب الدعاء في مفاهيمهم إحدى صيغ ثلاثة:

الصيغة الأولى: الطلب الى الله سبحانه، بأي لفظ كان او بأي لغة كانت.

الصيغة الثانية: ما ورد عن أئمتنا المعصومين ﰈ، من نصوص تفصيلية تحتوي على ذكر الله وتمجيده وتحميده والطلب اليه والضراعة له. فكلها أدعية ما دامت نصوصاً بليغة مروية عن المعصومين ﰈ.

الصيغة الثالثة: تعميم ذلك لكل النصوص البليغة الواردة عنهم ﰈ، سواء كان المخاطب بها الله سبحانه او غيره أعني بعض أوليائه ﰈ. فيكون الدعاء بهذا المعنى شاملاً للنصوص الواردة لزيارة المعصومين ﰈ ولذا قد يقال: دعاء الزيارة. في حين ان الأشهر لدى المتشرعة ان الزيارة ليست دعاء. وان النصوص الواردة تنقسم الى زيارات والى أدعية. وهذا هو مضمون الصيغة الثانية للدعاء. بينما تشمل الثالثة كلا القسمين.

وأما اذا عرضناه على المعنى اللغوي، فكلها يمكن أن تندرج في مفهوم الدعاء. لأن الدعاء ليس الا النداء، بغض النظر عمن تناديه وعن الأسلوب او اللغة التي تستعملها في ندائك.

ومعه فان كان المقصود مخاطبة المعصومين ﰈ، كان (زيارة) باصطلاح المتشرعة و(دعاء) في اللغة لأنه يحتوي على ندائهم سلام الله عليهم. وهذا لا يفرق فيه الأسلوب واللغة المستعملة. ولا كونه مما ورد في نصوص بليغة وتفصيلية ام لم يرد. بل كان من إنشاء الفرد من نفسه.

وان كان المقصود مخاطبة الله سبحانه، فهو دعاء أيضاً سواء كان مما ورد او مما لم يرد.

هذا، ولكن اذا خلا الكلام من الخطاب لم يكن دعاء في اللغة سواء كان المقصود به الله او أحد أوليائه وسواء كان من النصوص الواردة ام من غيرها.

الا ان الذي يهون الخطب، فيمكن أن نسمي كل النصوص الواردة أدعية. هو

انها لابد أن تكون بعض مضامينها محتوية على النداء أما للمعصوم وأما لله عز وجل. فيسمى النص الكامل كله دعاء تسمية للكل باسم الجزء. وأما اذا لم يحتو على النداء أصلاً، فيمكن أن نقدر له نداء، كما لو قلنا الحمد لله او شكراً لله. او انه نداء بلسان الحال وان لم يكن هو بلسان المقال، فيصدق عليه أيضاً انه دعاء.

فوائد الدعاء

تنقسم فوائد الدعاء الى أربعة أقسام:

القسم الأول: الفوائد العلمية او التثقيفية. وهي عديدة ومهمة فيما ورد عن المعصومين سلام الله عليهم من أدعية ونصوص حيث طرقوا فيها عشرات الموضوعات وعرفونا جوانب الحق فيها من الباطل. بل انه يمكن القول: بأنه ما من حقل انساني يمكن أن يتصوره الذهن من الثقافة البشرية الا وهو مطروق في الأدعية بقليل او بكثير. ومن هنا احتوت الأدعية على ثقافة علمية غزيرة جداً على من يريد استقراءها والتأمل فيها.

الفائدة الثانية: الفائدة الأخروية وهي الثواب في الجنان. وهي الفائدة المطلوبة لعامة القارئين للدعاء. وهي وان كانت مهمة الا انها بمنزلة المقدمة للفائدة الأولى. لأن الفرد يقرأ الدعاء بقصد الثواب فيحصل على الثقافة والعلوم.

الفائدة الثالثة: ما يسمى بالآثار الوضعية كحل المشاكل والاغناء من الفقر والشفاء من المرض ونحوها. فان الأدعية الواردة غنية بذلك، ومجربة النجاح غالباً.

الفائدة الرابعة: انها تعتبر بمنزلة السلم للرقي الروحي والتكامل المعنوي للفرد الداعي نحو الكمال الحقيقي المذخور له. وهذا هو الجانب الخاصي او العرفاني في الأدعية. وينال كل فرد بمقدار ما يستحقه من ذلك. وهي قابلة للتأثير في ذلك على كل المستويات والاستحقاقات.

وكل هذه الفوائد الأربعة ثابتة لنفس النصوص وفي نفس الوقت، وينال كل فرد منها حسب استحقاقه، وبمقدار الهدف الذي استهدفه والفهم الذي فهمه.

وبهذه الفوائد الأربعة، تكون هذه النصوص الواردة عن المعصومين سلام الله عليهم، قد استوعبت فوائد الدنيا وفوائد الآخرة. ودفعت شر الدنيا وشر الآخرة. كما قال في الدعاء أيضاً[1]: **أعطني بمسألتي إياك جميع خير الدنيا وخير الآخرة واصرف عني بمسألتي إياك جميع شر الدنيا وشر الآخرة، فانه غير منقوص ما أعطيت وزدني من فضلك يا كريم.**

وكل ذلك مما تحرزه وتنتجه الأدعية، لا محالة بما فيها هذه الزيادة الموعودة في قوله تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾[2]، فانه ما من مزيد الا فوقه مزيد. وما من كمال الا فوقه كمال، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[3] ويستمر ذلك الى المدى اللامتناهي.

ومن المستطاع القول: ان كل واحدة من الفوائد الأربعة السابقة، تشمل الدنيا والآخرة، وان بدا بعضها خاصاً بالدنيا وبعضها خاصاً بالآخرة.

فالفائدة الأولى وهي التعليم واضحة الشمول لكلا الدارين. من حيث ان العلم كما ينفع في الدنيا ينفع في الآخرة، وهو كمال عقلي يشملهما معاً.

والفائدة الثانية تشملهما أيضاً، بعد التسليم بأن الثواب كما قد يكون مؤجلاً الى الآخرة، قد يكون مقدماً في الدار الدنيا أيضاً. وكلا الشكلين من الثواب يمكن أن تنتجه هذه الأدعية.

والفائدة الثالثة تشملهما أيضاً، بعد التسليم بأن الآثار الوضعية، كما قد تحصل في الدنيا تحصل في الآخرة، وكما قد تفيد هنا تفيد هناك. وان كان الأشهر والأغلب هو وجودها الدنيوي.

والفائدة الرابعة تشمل كلا الدارين أيضاً، باعتبار ان التكامل وان كان أخروياً بطبيعته، من حيث انه تكامل روحي، الا انه يوجد في الدنيا. ويحصل على الفور عند حصول سببه المؤثر. فهو يبدأ في الدنيا وينتهي في الآخرة. فهو مناسب لكلا النشأتين وموجود في كلا الدارين.

---

[1] [مفاتيح الجنان: من أدعية شهر رجب. ص ١٣٧].

[2] [سورة ق: الآية ٣٥].

[3] [سورة يوسف: الآية ٧٦].

الدعاء أخلاقياً:

يختلف التقييم الأخلاقي لمخاطبة الله سبحانه بالدعاء، حسب اختلاف حال ومراحل وتصورات الفرد الأخلاقية. وتتصاعد معه هذه المراحل حسب تطورات كماله. وفي بعضها يكون المستوى واجب الكتمان لأنه من الأسرار الالهية. فنقتصرها[1] على ما هو الممكن بيانه من تلك المراحل:

المرحلة الأولى: عدم الرغبة في الدعاء لانشغال الفرد في الدنيا أولاً. من حيث ان الدعاء يأخذ وقتاً طويلاً يمكن أن يقضيه الفرد في أية مصلحة أخرى تخصه. كما انه يستبعد استجابة دعائه وتأثيره في قضاء الحاجة. فلماذا يقضي عمره فيما لا فائدة فيه !!!.

المرحلة الثانية: الرغبة في الدعاء لتحصيل الثواب، من حيث انه ورد الوعد بالثواب على كل الأدعية، أما إجمالاً وأما تفصيلاً، يعني من قال كذا فله كذا من الثواب. والفرد يطمع من الله سبحانه بتحصيل هذا الثواب، فيقرأ الأدعية من أجل ذلك.

المرحلة الثالثة: الرغبة في الدعاء من حيث تحصيل الآثار الوضعية المقصودة للفرد والتي تمثل بعض مصالحه الدنيوية او الأخروية.

المرحلة الرابعة: الرغبة بالدعاء، بصفته سبباً في التعرف على الحقائق العليا والتفكير في خلق الله وفي أسماء الله ومعرفة فضائل أولياء الله ونحو ذلك.

المرحلة الخامسة: الرغبة في الدعاء بصفته ذكراً لله جل جلاله. تطبيقاً لقوله تعالى: **﴿اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾**[2].

المرحلة السادسة: الرغبة في الدعاء بصفته ذكراً للمحبوب ووفاء للشوق الموجود الى الوصول الى تلك المراحل الالهية العليا، تطبيقاً لقوله تعالى: **﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾**[3].

---

[1] [لعل الأرجح (نقتصر هنا) بدل (نقتصرها)].

[2] [سورة الأحزاب: الآيات ٤١ ـ ٤٢].

[3] [سورة المائدة: الآية ٥٤].

المرحلة السابعة: الرغبة في الدعاء بصفته سبباً لغفران الذنوب وستر العيوب وتصفية النفس وغسل رين القلوب. كما قال سبحانه: ﴿**بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾[١].

المرحلة الثامنة: عدم الرغبة في الدعاء لشعور الفرد بكونه أكثر ضآلة وأقل شأناً من أن يخاطب العظيم جل جلاله.

المرحلة التاسعة: عدم الرغبة في الدعاء لشعور الفرد بأن ذنوبه أعمق وأوسع وأشد من أن تستحق الغفران. على ان لا يصل هذا الشعور الى حد اليأس من روح الله. فان رحمة الله تقدمت على غضبه على كل حال.

المرحلة العاشرة: عدم الرغبة في الدعاء لأن فيه طلباً لله عز وجل بأمور عديدة، وهو مخالف للأدب أمامه سبحانه. ولو أراد جل جلاله قضاء الحاجة لقضاها كما قالوا[٢]: **علمك بحالي يغني عن مقالي.**

الى غير ذلك من المراحل. ولا ينبغي أن يعاتب الفرد في أي مرحلة حسنة يمر بها. وان كان رد فعله وتصرفاته أردأ وأقل مما يكون في المرحلة التي تليها، بطبيعة الحال. الا انه لما كان منسجماً مع مرحلته في الكمال وغير مقصر فيها ولا معتبراً لها انها هي النهائية، لم يستحق العتاب على أي حال.

الدعاء فقهياً:

يتضمن وينتج الدعاء فقهياً خيراً لا شر فيه وثواباً لا حرمة معه من أجل الحصول على أي من الأهداف الكثيرة السابقة والمضامين المتعددة التي سبق أن عرفناها له. سواء منها المرتبط بالنفس او المرتبط بالغير، وسواء منها المرتبط بالثواب الظاهري او بالكمال الباطني.

---

[١] [سورة المطففين: الآية ١٤].

[٢] [انظر بهذا المضمون: تفسير القمي: ج ٢. ص ٧٣. علل الشرائع: ج ٢. ص ٣٦. تفسير القرطبي: ج ١١. ص ٣٠٣].

غير انه من باب التفنن الفقهي يحسن أن نلتفت الى الدعاء او قل: قراءة الدعاء يمكن أن تتصف بالأحكام الفقهية التكليفية الخمسة: الوجوب والاستحباب والاباحة والكراهة والحرمة وان كان الاستحباب هو الجهة الأشهر والأغلب فيها. الا انها تبقى علينا تعيين موارد الأحكام الأربعة الأخرى.

أما الدعاء الواجب فيكون في موارد منها:

أولاً: الدعاء المتعلق للنذر او العهد او اليمين.

ثانياً: الدعاء المأجور. الذي أصبح طرفاً للايجار بحيث دفع اليك أحدهم مالاً على أن تقرأ له الدعاء.

ثالثاً: الدعاء باعتبار أثره الوضعي اذا كان فيه انقاذاً من تهلكة او من ضرر شديد.

رابعاً: الدعاء باعتبار تأثيره بالأمر بالمعروف او النهي عن المنكر او دخول بعض الكفار في الاسلام ونحو ذلك مما يكون واجباً على المسلم القيام به ضمن شروطه الشرعية.

أما الدعاء المباح، فهو ما لا يكون منه متصفاً بالأحكام الأخرى حتى الاستحباب. وانما يسقط استحبابه وثوابه اذا كان فيه طلباً للدنيا، كجعله وسيلة لطلب الرزق غير الضروري او الشفاء غير المهم. لمجرد ان الإنسان يريد الانتقال الى حال دنيوي أفضل. فلعل الله يرحمه بذلك.

وأما الدعاء المكروه، فيمكن في عدة موارد:

أولاً: ما كان في الأزمنة او الأمكنة المكروهة كالكنائس وبيوت الخمر والدعارة.

ثانياً: الدعاء لطلب كل مكروه او مرجوح دنيوي لنفسه او لغيره.

ثالثاً: الدعاء المنتج بالأثر الوضعي لكل مكروه او مرجوح دنيوي.

رابعاً: الدعاء المزاحم لمستحب أهم، بحيث يدور أمره بين الدعاء او زيارة الحسين عليه السلام مثلاً، فيتقدم الأهم. ويكون الدعاء مرجوحاً او مكروهاً. الى غير ذلك من الموارد.

وأما الدعاء المحرم فيكون في عدة موارد:

أولاً: الدعاء الذي يكون أثره الوضعي محرماً، كالقتل او الضرر البليغ.

ثانياً: الدعاء الذي يكون في سماعه او في نتائجه أذى او احتقاراً او فضيحة للمؤمنين ونحو ذلك.

ثالثاً: الدعاء لطلب المحرم من الله سبحانه، كالدعاء بأن يرزقه خمراً ليشربه او مالاً عن طريق السرقة وغير ذلك.

رابعاً: مزاحمة الدعاء مع واجب منجز، كما لو تزاحم الدعاء مع الصلاة في ضيق وقتها. او قل: في كل وقتها. فانه يكون مفوتاً للواجب، فيكون بهذه الصفة محرماً.

ومن هنا نعرف ان قراءة القرآن أيضاً متصفة بنفس هذه الأحكام وان كان الأغلب منها هو الاستحباب.

النية الجزمية في الدعاء

ومن الأحكام المهمة الفقهية للدعاء، ان الدعاء انما يجوز قراءته بنية الاستحباب القطعية الكاملة، فيما اذا كان جامعاً للشرائط الشرعية الكاملة. وأهمها أمران:

الأمر الأول: صحة سند الدعاء بمعنى كونه حجة معتبرة شرعاً وفقهياً، بأن يكون صحيح السند او موثقاً. وأما اذا كان سنده حسناً او ضعيفاً، فهو مما لا يتوفر فيه هذا الشرط.

الأمر الثاني: صحة مضمونه، بمعنى عدم احتوائه على مضامين شاذة ومداليل غير معقولة. فان مثل ذلك يضعف من احتمال صدق رواته وان كانوا في أنفسهم من الثقات. ومن ثم قد ينزل عن مرتبة الحجية الشرعية.

واذا وجد فيها مثل ذلك لزم تأويله او ايكال علمه الى أهله. واذا لم يمكن ذلك فالأرجح عدم التصدي لقراءته اطلاقاً.

ومثله ما لو لم يكن الفرد مصداقاً للدعاء. كما لو كان السياق دالاً على وجود المكلف في زمان معين كالجمعة او شهر رمضان وأراد قراءة هذا الدعاء في زمان آخر. وكما لو كان السياق دالاً على وجوده في مكان كأحد المشاهد المشرفة وأراد قراءته في محل آخر. وهكذا فان مثل هذه القراءة لا تكون مشروعة.

وان لم يكن الدعاء جامعاً لهذين الشرطين لم يجز قراءته بنية الاستحباب الجزمية، كما لا يمكن للفقيه الجزم باستحباب قراءته فتوائياً، ولئن كان أغلب الأدعية المتوفرة حاصلة على الأمر الثاني، الا ان أغلبها غير حاصل على الأمر الأول، حتى لعل النادر منها ما هو صحيح السند الى درجة الاعتبار الفقهي.

وفي مثل ذلك يمكن القيام بأحد أشكال من التصرف:

أولاً: قراءته برجاء المطلوبية، يعني باعتبار احتمال كونه صادراً عن المعصومين عليهم السلام.

ثانياً: قراءته برجاء الواقع، الذي هو صدوره عنهم عليهم السلام.

ثالثاً: قراءته لا باعتبار صدوره، بل لمجرد كونه ذكراً وتمجيداً ودعاء. ولاشك بكونه راجحاً بهذا الاعتبار.

رابعاً: الجزم بصحته دلالة وان كان ضعيفاً سنداً، بعد الاطلاع على علو المضامين والحكم التي يحتويها، بحيث نعلم ان مثل هذا البيان وهذه المعاني لا يمكن أن تصدر الا من إمام معصوم. فيحصل الاطمئنان بصدوره عنهم عليهم السلام. والاطمئنان حجة، فيكتسب الدعاء حجيته من هذا الاطمئنان، فتجوز قراءته بالنية القطعية.

وهذا أمر صحيح، ولكنه متوقف على وجود الاطمئنان الشخصي الفعلي، والا بقي الأمر مردداً.

على ان هذا لا يثبت صدور النص بكامله بكل كلماته وحروفه، وانما يثبت صدور أغلبه اجمالاً، ولا يدفع احتمال الزيادة والنقيصة فيه بحال، بشكل غير ملفت للنظر. الا أن يحصل الاطمئنان الفعلي بكل حروفه وكلماته. وهذا مما يندر حصوله، فنعود الى وجوب القراءة الاحتياطية.

ومما يترتب على وجوب الاحتياط في القراءة، عدم جواز قراءته في الصلاة

بقصد النية الجزمية، لكونه مبطلاً لها ولو احتمالاً. وكذلك لا يجوز بنحو النية الاحتياطية، لأن مقتضى الاحتياط من وجوده خلال الصلاة هو بطلان تلك الصلاة.

ومما يترتب على وجوب الاحتياط في القراءة، عدم جواز قراءة الدعاء خلال نهار الصوم بنية جزمية، لأنه عندئذ يكون مفطراً جزماً، لأنه يكون مصداقاً للكذب على المعصومين وهو نسبة ما لم يثبت انتسابه اليهم وهو حرام، ومفطر للصوم. بخلاف ما لو قرأنا الأدعية بالنية الاحتياطية فانها عندئذ لا تكون منسوبة اليهم على تقدير عدم ثبوتها فلا تكون موجبة للافطار.

وقد يقال: ان أثر ذلك في أخذ الأجور على قراءة الأدعية، فان كانت الأدعية معتبرة سنداً جازت الأجرة عليها والا حرمت. بعد التسليم فقهياً على جواز الأجر على المستحبات.

غير ان ذلك في الواقع يحتوي على شيء من التفصيل. يرجع الى قصد المؤجر صاحب المال. فان قصد من دفع ماله قراءة الدعاء الصادر من الأئمة عليهم السلام فعلاً، فان اعتبار السند ضروري لجواز القراءة، والا كانت الاجرة سحتاً حراماً.

وأما اذا قصد صاحب المال دفع ماله بازاء قراءة هذه الأدعية المشهورة، لا باعتبار كونها صادرة عن المعصومين، وانما بنحو الاشارة الى واقع الدعاء المتعارف بين الناس. كما لو قال: اقرأ لي دعاء كميل بن زياد او دعاء الحسين عليه السلام يوم عرفة او زيارة أمين الله او غير ذلك، فتتعين الأجرة على قراءة ذلك الدعاء المشهور بغض النظر عن السند.

ولكن، للقارئ عندئذ ككل قارئ، ينبغي أن يأخذ النية الاحتياطية بنظر الاعتبار. فلو قرأه بنية جزمية كان مبطلاً وقراءته باطلة، فتحرم عليه الأجرة. لأنها مدفوعة بازاء القراءة المشروعة في الدين، وليست هذه القراءة مشروعة.

والحال كذلك في كثير من الصلوات المستحبة غير المعتبرة سنداً، اذا أُخذت الأجرة على انجازها عن بعض الموتى.

وأما قراءة القرآن، فمع وثوق المكلف بصحة قراءته فيمكن فيها النية

الاستحبابية الجزمية. لثبوت القراءات السبع بل العشر سنداً، واقرارها من قبل المعصومين ﷺ.

غير ان هذا يتوقف على أمرين:

الأمر الأول: حصول الاطمئنان انه يقرأ بأحد القراءات المعتبرة، وبتعبير آخر: حصول الاطمئنان بأن هذه القراءة هي فعلاً قراءة عاصم او الكسائي او ورش او غيرهم. ومع الشك في ذلك تتعين النية الاحتياطية.

ولعل القراءة الوحيدة المحرزة الانتساب الى صاحبها، هي القراءة المشهورة المطبوعة في المصاحف، وهي قراءة حفص عن عاصم، دون سواها.

الأمر الثاني: أن يحرز من نفسه صحة اللفظ وفصاحة القراءة. فان شك في قراءته او علم اجمالاً او تفصيلاً بغلطه، لم تجز النية الجزمية، وتعينت النية الاحتياطية. وهذا المعنى شامل للأدعية والصلوات أيضاً.

وعلى كل تقدير ينبغي تنبيه صاحب المال (المستأجر) على ذلك ما لم يشترط قراءة مشهورة، كقراءة عاصم. وأما اذا اشترط قراءة ورش مثلاً، فلا بد من تنبيهه بصعوبة امكان تعيينها من بين القراءات بنحو الحجة الشرعية المعتبرة. فان قبل صاحب المال ذلك أخذ المستأجر المال وقرأ، والا لم يجز ذلك. وكانت الأجرة محرمة على أي حال.

الزيادة في الدعاء:

ومن الأحكام المهمة فقهياً في الدعاء هو عدم جواز الزيادة فيه، فانه مما أفتى به المشهور ووردت فيه بعض الروايات.

والمراد من ذلك عدم جواز الحاق بعض العبارات بما ورد عن المعصومين ﷺ من الأدعية والثناء. فان في ذلك محذوران بلا إشكال:

المحذور الأول: الكذب على المعصوم الذي تكلم بهذا الدعاء، من حيث نسبة هذه الزيادة اليه زوراً.

المحذور الثاني: زوال الأثر الوضعي المترتب على الدعاء، فان للألفاظ وترتيبها دخلاً حتمياً في ذلك الأثر وفي كثير من الآثار الوضعية، فاذا اختلفت الألفاظ اختلف الأثر او زال، فصار على خلاف قصد القارئ وانما أعطاه الإمام عليه السلام، بتحديد وحكمة معينة من أجل أثر وضعي معين، وهو مما تضر به الزيادة.

مضافاً الى محذورين آخرين عرفنا أسسهما نذكرهما بنفس الترقيم:

المحذور الثالث: فقد الثواب الأخروي المتوقع حصوله من الدعاء، بعد حصول الدس والزيادة فيه.

المحذور الرابع: مخالفة وعصيان الدليلين اللذين عرفنا قيامهما على عدم جواز الزيادة وهما الشهرة والروايات.

ولكن كل هذه المحاذير يمكن المناقشة فيها:

أما المحذور الأول: ففيه جوابان محتملان:

الجواب الأول: انه انما يصدق مع قصد النسبة الى المعصومين فيكون حراماً. وأما مع عدم قصد النسبة فلا إشكال في الجواز.

الجواب الثاني: قد يقال: ان الحرمة تثبت مع صحة سند الدعاء وثبوت نسبته الى المعصوم بحجة شرعية. وأما مع عدمه ـ كما هو الأغلب ـ فليس كذلك، اذ يكون حال الزيادة حال غيرها مما لا ينتسب الى المعصوم بحجة شرعية.

الا ان هذا لا يتم جزماً لحرمة الزيادة المفروض حصولها من قبلنا سواء كان أصل الدعاء حجة ام لم يكن. وأوضح فرق بينهما: اننا نستطيع ان نقرأ أصل الدعاء بنية الرجاء والاحتياط، في حين لا نستطيع ذلك في الزيادة، لاحتمال انتساب أصل الدعاء الى المعصوم وعدم احتماله في الزيادة.

وأما المحذور الثاني: ففيه جوابان محتملان أيضاً:

الجواب الأول: انه ليست كل الأدعية مما يطلب فيه الداعي نتائجها الوضعية، بل الأغلب على خلاف ذلك، وانما يطلب الناس بها الثواب ورضاء الله سبحانه. فيكون الأثر الوضعي وبطلانه خارجان عن القصد أصلاً.

الجواب الثاني: انه ليست كل الآثار الوضعية ذات دقة محتملة في مقدماتها

ونتائجها. فقد لا تكون الزيادة مضرة في انتاج ذلك الأثر. كما هو الأعم الأغلب من تلك الآثار. وخاصة فيما اذا جُعلت الزيادة بقصد رجاء المطلوبية، لا بقصد الجزئية.

وأما المحذور الثالث، فانما يتم بعد صحة المحاذير الأخرى، وخاصة الرابع وهو عصيان الأدلة الواردة كما سمعنا، فان لم يتم ـ كما سنناقشه ـ لم يتم هذا المحذور أيضاً.

وأما المحذور الرابع: فلا يتم لأن الدليل فيه أمران: أحدهما الشهرة والآخر الروايات.

أما الشهرة فجوابها من وجهين:

الوجه الأول: عدم حجية الشهرة أساساً، وذلك ما نقوله في الفقه في الأحكام الالزامية فضلاً عن غيرها.

الوجه الثاني: انه لا دليل على وجود الشهرة بالمعنى الفقهي المصطلح كل ما في الأمر انه أقرب الى الارتكاز الفقهي والذوق المتشرعي. ولكن لم يبحثه الفقهاء بوضوح في مؤلفاتهم لكي نستطيع التأكد من وجود الشهرة.

وأما الروايات فمن وجهين:

الوجه الأول: المناقشة سنداً، فانها جميعاً لا شك في ضعفها. وما قد يقال من عمل المشهور بها فيكون جابراً للسند. قد عرفنا حاله بحال الشهرة، مضافاً الى انكار أن يكون عمل المشهور جابراً للسند أساساً.

الوجه الثاني: المناقشة دلالة. لأن الروايات المشار اليها ليست الا اثنان:

إحداهما: بمضمون ان الإمام عليه السلام علم الراوي دعاء فيه قوله[1]: **يا مقلب القلوب. فقال الراوي: يا مقلب القلوب والأبصار. فقال له الإمام: ان الله سبحانه مقلب القلوب والأبصار ولكن قل كما قلت لك.**

ثانيهما: ما عن الكافي عن عبد الرحمن القصير[2] قال: **دخلت على الصادق عليه السلام فقلت: جعلت فداك اني اخترعت دعاء. فقال: دعني من اختراعك. الحديث.**

---

[1] [كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق: الباب ٣٣. الحديث ٤٩. ص ٣٥٢].

[2] انظر مفاتيح الجنان: ص ٤٣٤. [انظر كذلك الكافي: ج ٣. باب صلاة الحوائج. الحديث ١].

وكلتا الروايتين لا يفهم منهما العموم، بل يختص النهي بالمورد. ولا يمكن التعميم بالتجريد عن الخصوصية لأمور منها:

أولاً: لاحتمال قصور هؤلاء الواضعين للأدعية عن التصدي لوضعها، فلو لم يكن الفرد قاصراً عن ذلك جاز له.

ثانياً: لاحتمال: أن يكون الأثر الوضعي في ذلك المورد خاصاً بألفاظ معينة. مع كون الراوي لا يفهم ذلك. ومعه فلا مانع في المورد الذي لا يكون فيه الأثر كذلك او لا يكون الأثر مطلوباً أصلاً، بل المطلوب هو الثواب فقط.

ومعه لم يثبت حرمة ذلك الا ما لزم منه الدس والكذب على المعصومين (عليهم السلام). وهو يلزم سواء كانت اسناد الأدعية تامة ام لا. وأما بطلان الأثر الوضعي فهو محتمل على أي حال، الا ان بطلانه ليس محرماً فقهياً.

ومن هنا ورد في بعض المصادر عن جملة من علمائنا السابقين وضع الأدعية، وهي نصوص هم قالوها ورتبوها ولم ينسبوها الى المعصومين (عليهم السلام). فان كان ذلك حراماً لم يفعلوه. وأشهر من وضع مثل ذلك هو السيد بن طاووس في كتابه ((الاقبال)).

الا ان هذا الوضع أنتج عبرة جليلة وهي الفرق الكبير بين وضع الأئمة (عليهم السلام) للأدعية ووضع غيرهم وعدم مشابهتها اطلاقاً لا من ناحية المعنى ولا من ناحية اللفظ. بالرغم من جلالة وأهمية واضع الدعاء كالسيد ابن طاووس وأضرابه من كبراء العلماء. فانه يبقى ـ مع ذلك ـ كلام المعصومين عالياً وشامخاً وعميقاً، لا يمكن أن يصل اليه وضع الواضعين وادراك المدركين.

نية القربة في الدعاء

لا شك فقهياً بأن الدعاء عبادة لا تصح الا بقصد القربة. فلو قرأه الإنسان لا بقصد القربة، بل باعتبار الرياء او العجب او التعليم او أي مقصد دنيوي آخر، لم يحصل على الثواب.

ومن هنا أشكل بعض المؤمنين الأذكياء على قراءة الدعاء بقصد الآثار الوضعية، كالشفاء من المرض او عود الغائب او زوال الفقر او أية أهداف أخرى. وقال: ان ذلك لا يكون عبادة بأية حال، لأنه لم يقصد به القربة، وانما قصد الغرض الدنيوي.

ويزيد في الطين بلة أمران:

أحدهما: وجود ذلك في الروايات، بعدد لا يستهان به، في تعليم الأدعية والأحراز لأصحاب الحاجات.

ثانيهما: ان من جملة الأعمال ذات الآثار الوضعية الدنيوية: صلوات عديدة ذات أشكال مختلفة. ولئن شككنا في كون الأدعية عبادة او في عدم الامكان تغيير هذه الصفة منها، فان ذلك غير ممكن في الصلاة، لليقين بكونها عبادة ولا تصح الا بقصد القربة والخلوص. مع انه يقوم بها لقضاء حاجته الدنيوية فقط. ومن ثم لا تكون عبادة، فتقع باطلة، وعندئذ يسقط تأثيرها الوضعي، باعتبار اشتراطه بالصلاة الصحيحة.

فهذا من الإشكالات التي لابد من عرضها بقوة القلب مع محاولة الجواب عليها بعون الله سبحانه.

والكلام في جواب ذلك: أما من زاوية الأئمة (عليهم السلام)، حيث علموا مثل هذه الأدعية والعبادات للآخرين. وأما من زاوية أولئك الذين يعملون هذه الأعمال ويطلبون تلك الحاجات.

أما من زاوية او من ناحية الأئمة (عليهم السلام) فهم لم يفعلوا الا خيراً، من جهة عدة أمور:

الأمر الأول: انهم (عليهم السلام) بتعليمهم لهذه الأمور أوضحوا هذه الفكرة بكل جلاء. وهي ان الفرد المحتاج بأي شكل من الحاجات، لا يجوز أن يتوقع قضائها من الخلق ومن الأسباب القاصرة والقوانين القاهرة، وانما ينبغي أن يتوقع ذلك من الله مباشرة، فهو الوحيد الكفيل بذلك والقادر عليه والمتوقع منه دون سواه كائناً من كان. وهذا لا يكون الا بالتوجه اليه بالدعاء والصلاة والانابة والاستغفار.

الأمر الثاني: انهم عليهم السلام علموا ان الأفراد الذين يعلمونهم مثل هذه الأدعية والعوذات، بل كل من يستعملها خلال أي جيل من الأجيال، يناسب مستواه ذلك من حيث كونه طالباً لحل هذه المشكلة ولزوال هذا البلاء. ولو لم يكن كذلك لما تذمر من مشكلته ولا سأل الإمام عليه السلام حلها ولا تصدى للعمل لازالتها.

اذن، فما دام طالباً لذلك، فينبغي أن يجاب طلبه وأن تشمله الرحمة والكرم بقضاء حاجته بحسب مستواه المطلوب له.

الأمر الثالث: اننا يمكن أن نفهم من هذه التعليمات مع صحة سند روايتها عدم صحة ما قاله المستشكل من انها لا تكون عبادة، واذا لم تكن عبادة لم تصح واذا لم تصح لم تؤثر أثرها المطلوب. لأن أثرها متوقف على عباديتها.

فاننا باعتبار صحة السند من ناحية وباعتبار التجارب في صحة التأثير من ناحية أخرى، نعلم بان هذه الأعمال مؤثرة ومنتجة. والوجه في ذلك: اننا ينبغي أن نتنازل عن لزوم العبادية الكاملة. ونقتصر على أمور:

أولاً: عدم توقع الفرد للثواب الأخروي، مع طلبه وتوقعه للأثر الوضعي الدنيوي.

ثانياً: انه يكفي لترتب الأثر مجرد التوجه الى الله سبحانه ولو بهذا المقدار ولا يشترط الاخلاص أكثر من ذلك.

ثالثاً: اننا لو لم نعتبرها عبادة، اذن نعلم ان الأثر الوضعي لا يتوقف على عباديتها، اذ لو توقف لما حصل، وقد حصل منها الشيء الكثير. اذن، فهو لا يتوقف على العبادية.

وليت شعري، فان كثيراً من عبادات الناس حتى في غير الآثار الوضعية هي من هذا القبيل، يعني ليس المراد بها رضاء الله سبحانه محضاً، بل المطلوب للفاعل أيضاً أمور أخرى دنيوية ونحوها. هذا ونحوه من (الشرك الخفي) لا محالة. فمثلاً ورد[1] ان صلاة الليل تنتج سعة الرزق او بياض الوجه وورد[2]

---

[1] [الوسائل: ج ٥. كتاب الصلاة. أبواب بقية الصلاة المندوبة. الباب ٣٩. الحديث ١١].

[2] [المصدر : ج ٢. أبواب الاحتضار. الباب ٢٢. الحديث ٢].

ان الصدقة تدفع البلاء وورد[1] ان غسل الجمعة يحفظ الجسد عن التفسخ، وهكذا.

ومن هنا نعرف اننا ان تحدثنا من زاوية الفاعل لهذه العبادات نجد فيه عدة صفات من النقص لا محالة.

أولاً: انه فاقد للرضا والتسليم بما اختاره الله له من حال.

ثانياً: انه ناظر للأسباب، وان كانت عبادية، في ازالة المشكلة التي يعانيها.

ثالثاً: انه متصف بالشرك الخفي في أعماله العبادية.

رابعاً: انه انما يذكر الله سبحانه ويتوجه اليه حين الشدة وينساه حين الرخاء. طبقاً للوصف المذكور في القرآن الكريم مكرراً[2].

الى غير ذلك من صفات النقص، والأئمة سلام الله عليهم انما كلموا أمثال هذه الطبقات من الناس، باعتبارهم الأكثرية، ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرهُمْ بِاللَّه إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[3] طبقاً للنظام القائل كلم الناس على قدر عقولهم، وهم على أي حال ممن ينبغي أن تشملهم الرحمة ويعمهم الكرم الالهي، كما ألمعنا. فان رحمته وسعت كل شيء.

ولا شك اننا الى الآن لم نتحدث عن كل شؤون الدعاء، بما فيها أوقات الاجابة وشرائطها وغير ذلك. الا اننا عقدنا هذا الفصل للجهة الفقهية من الدعاء، وتلك جهات أخلاقية للدعاء ينبغي أن يطلبها الفرد من كتب الأدعية والأخلاق.

---

(١) [لم أعثر على مصدره في حدود ما هو متوفر. نعم ورد عنه ﷺ: من أراد أن يكون قبره واسعاً فسيحاً فليبن المساجد من أحب أن لا تأكله الديدان في الأرض، فيلكنس المساجد من أحب أن يكون طرياً مطراً لا يبلى فليكس المساجد بالبسط من أحب أن يرى موضعه في الجنة، فليسكن المساجد. انظر الروضة في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام شاذان بن جبرئيل القمي: ص ١٧٦. وروى قريب منه في الفضائل: ص ١٥٣. ونقله عنه صاحب مستدرك الوسائل: ج ٣. أبواب أحكام المساجد. الباب ٢٤. الحديث ٢].

(٢) [انظر قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْأِنْسَانُ كَفُوراً﴾ (سورة الاسراء: الآية ٦٧). وكذلك قوله: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾ (سورة النحل: الآية ٥٣)].

(٣) [سورة يوسف: الآية ١٠٦].

فصل
التشويه الجسدي

وهو ما يقل تعرض الفقهاء له في رسائلهم العملية التقليدية. الى حد أصبح التعرض له من مستحدثات المسائل، كالذي كتبناه في الجزء الأول من (منهج الصالحين) في ملحق كتاب الطهارة. مع العلم ان التشويهات الجسدية موجودة في طول عمر البشرية كله.

وأهم عذر لهم في ذلك هو كون رسائلهم الفقهية، (عملية) أي تتعرض للفروع الغالبة التي يتعرض لها الناس في المجتمع. وليست هذه التشويهات مما يعم التعرض له او الابتلاء به.

الا ان الجواب على ذلك يتم في أكثر من وجه:

الوجه الأول: ان التشويهات ليست كلها نادرة الوقوع. ولئن كانت التشويهات الخلقية الموجودة بالولادة نادرة، فان التشويهات التي تحصل خلال الحياة كثيرة، نتيجة للحوادث والحروب والأمراض وغير ذلك. فيكون التعرض لها ذو درجة من الأهمية وناحية (عملية) لا يعذر الفقيه في تركها.

الوجه الثاني: ان التعرض للفروع النادرة، بما فيها الفروع المرتبطة بالتشويهات، يبرز سعة التصور الفقهي الاسلامي، وجهة الدقة في فهمه. كما قال الفقهاء[1] من انه " ما من واقعة الا ولها حكم".

الوجه الثالث: ان الذوق وخاصة لبعضهم هو التعرض لفروع نادرة، قد

---

[1] [فرائد الأصول للشيخ الأنصاري: ج ١. ص ٢٤٧. الأصول العامة للفقه المقارن محمد تقي الحكيم: ص ٢٣٠، ٦١٩].

لا يتصور الفرد وقوعها، في عدة أجيال مرة، او انها قد تكون بمنزلة المستحيل. وهذا صحيح نظرياً ولا بأس به. الا انه يسد باب العذر في التعرض الى مسألة التشويه وفروعه. لأن عدد من تلك الفروع أشد ندرة من فروع التشويه بمقدار معتد به، ومعه لا يبقى هناك عذر معتد به لعدم التعرض الى فروع التشويه ومسائله.

والتعرض للتشويه في هذا الفصل يتضمن أساساً الاهتمام بأمرين مُنْظَمَين، عدا ما قد يحصل من أمور اضافية أخرى ضمن سياق الحديث، وهما:

الأمر الأول: محاولة الجواب على الشبهة القائلة او السؤال المثار عن الحكمة في خلق المشوهين نفسياً او عقلياً او جسدياً وأضرابهم. وبيان وجه الحكمة في ذلك. وان الله تعالى يعدل معهم ويرحمهم. كما يفعل مع الآخرين تماماً. وسيأتي بيانه بعونه سبحانه.

الأمر الثاني: الأسس الفقهية التي يبتني عليها الفهم الفقهي للفتاوى الخاصة بالمشوهين. كما سنقول.

حكمة التشويه:

لمحاولة الجواب عن التساؤل عن السبب او الهدف الذي جعل هؤلاء الأفراد مشوهين.

وهذا السؤال غالباً يختص بالتشويه الخلقي، يعني: لماذا خلق الله المشوه مشوهاً. وهو التشويه الناتج بالولادة او بالوراثة ونحو ذلك. الا اننا يحسن أن نعمم الحديث عن هذا أولاً ثم نتحدث عن التشويه العارض الناتج من الحوادث ونحوها مما يحصل خلال الحياة.

أما الحديث عن التشويه الخلقي، فانني أعتقد ان الأمر فيه أبسط مما يتصور المستشكلون. وذلك لعدة وجوه:

الوجه الأول: اننا بمجرد أن نعلم ان الله تعالى عادل وحكيم وانه

﴿لا يُسأَلُ عَمَّا يَفعَلُ وَهُمْ يُسأَلُونَ﴾[١] وانه ﴿وَلا يَظلِمُ رَبُّكَ أحداً﴾[٢] وان ﴿الأمر كُلَّهُ لِلَّهِ﴾[٣] و ﴿لَيسَ لَكَ مِنَ الأمرِ شَيْءٌ﴾[٤]. نعرف ان كل ما فعله الله سبحانه وخلقه فهو مطابق للحكمة الواقعية اللامتناهية، التي هي فوق احساسنا وفوق عقولنا ومداركنا.

فينبغي أن نثق سلفاً بكل أفعاله جل جلاله، وان كنا جاهلين بوجه الحكمة فيه، بل وان بدا لنا على خلاف ذلك، وانما علينا أن نقدم أمام عظمته جهلنا وقصورنا وتقصيرنا، ونغلق أفواهنا عن اساءة الأدب بالتساؤلات الباطلة عن هذا ونحوه. وخاصة بعد ان نسمع مثل قوله: ﴿لَيسَ لَكَ مِنَ الأمرِ شَيْءٌ﴾ و﴿وَفَوقَ كُلِّ ذِي عِلمٍ عَلِيمٌ﴾[٥] وانه سبحانه ﴿ يَخلُقُ مَا يَشاءُ وَيَختَارُ﴾[٦] ونسمع قول المسيح عليه السلام: ﴿إنْ تعذِّبْهُمْ فَإنَّهُمْ عِبادُكَ﴾[٧]. وهذا العذاب لا يختلف فيه بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، سواء كان ناشئاً من التشويه ام من غيره.

الوجه الثاني: ان هنا نظاماً او قانوناً قد سنه الله في خلقه، لأجل مصالح عامة واضحة تعم الخلق أجمعين. وهذه القوانين قد تلتقي مفرداتها ومصاديقها، بل هي في التقاءات دائمة. خذ اليك مثلاً: السيارة حيث يلتقي فيها مصاديق من القانون الفيزياوي والقانون الكيمياوي والقانون الميكانيكي، ونحو ذلك.

وقد يحدث أحياناً أن يكون الالتقاء بين هذه المصاديق منتجاً لنتائج غير مستحبة او غير متوقعة، او قد تشكل كارثة مهمة، كانفجار مروع او موت شخص او أشخاص، وهكذا.

ومن الواضح ان عدداً من القوانين التكوينية والتأثيرات القهرية، شاملة

---

[١] [سورة الأنبياء: الآية ٢٣].

[٢] [سورة الكهف: الآية ٤٩].

[٣] [سورة آل عمران: الآية ١٥٤].

[٤] [سورة آل عمران: الآية ١٢٨].

[٥] [سورة يوسف: الآية ٧٦].

[٦] [سورة القصص: الآية ٦٨].

[٧] [سورة المائدة: الآية ١١٨].

للجنين وهو في داخل رحم أمه. نتيجة لظروف نموه ووراثته وصحة أمه وأمور أخرى كثيرة. فقد يحصل أن يكون التقاء هذه النظم والقوانين موجباً للنمو المشوه للطفل تشويهاً قليلاً او كثيراً.

ومن الواضح أيضاً ان تخلف فاعلية هذه القوانين، مما لا يريده الله سبحانه وتعالى، بل جعل تأثيرها عاماً لوجود الحكمة والمصلحة في ذلك، فهي لا يمكن أن تتخلف الا بنحو المعجزة، والله سبحانه قادر على ذلك الا ان المورد قد لا يكون مستحقاً لوجود المعجزة كما هو الأعم الأغلب، فيكون محكوماً للقوانين المنتجة للتشويه.

الوجه الثالث: ان الله سبحانه، كما خلق الإنسان المشوه ورزقه وأنعم عليه بنعمة الحياة والاحساس وغير ذلك من النعم الكثيرة التي لا تحصى. يعلم كونه مشوهاً بهذا التشويه او ذاك. ومعه يكون عاذراً له ومنعماً عليه من ناحية تشويهه من عدة جهات أهمها:

أولاً: انه يُعذر من ناحية التكليف الشرعي العاجز عن تطبيقه، أي كان ذلك التكليف.

ثانياً: انه يختص بأحكام تسهيلية تختص به وأمثاله من العاجزين، في حين يكون غير المشوه مسؤولاً عما هو أكثر.

ثالثاً: ان الله تعالى يجزي المشوه في الآخرة بالثواب الجزيل مع حسن الصبر والرضا بقضاء الله وقدره، ولا شك انه ثواب لا يصل مثله الى الأسوياء.

الوجه الرابع: انه لا شك ان لتشويه الفرد دخلاً في الهدف الذي خلقه الله من أجله، وجاء به الى دار الدنيا، وهذا الهدف يكون في مصلحة الفرد دائماً، الا انه هدف "اقتضائي" قد يفسده الفرد بسوء تصرفه. ولكن قد يكون في علم الله سبحانه انه اذا خلق سوياً، فانه سوف يسيء التصرف ومن ثم لن يحصل على ذلك الهدف الجليل. في حين لو كان مشوهاً بهذا الشكل فانه سوف يحسن التصرف وينال الهدف.

ويندرج في هذا الترابط، ترابط الصفات أيضاً، بحيث لو كان هذا الأبيض

أسود او أحمر او أخضر لما كان في الحكمة والمصلحة، الى غير ذلك من الصفات غير الداخلة تحت الحصر.

ومن هنا يمكن أن نلتفت الى أن تشويه الفرد او قل: أن تشويه المشوهين له دخل حقيقي في مصلحة الكون كله. ولولا تشويههم لما حصلت المصالح المطلوبة والحكم المرغوبة، ولتلاشى الكون واندثر.

اذن، فتشويه المشوهين، كما يكون في مصلحتهم، يكون أيضاً في مصلحة غيرهم. وكلا المصلحتين منها دنيوية ومنها أخروية. والله تعالى أكرم من أن يفوت شيئاً من المصالح على مستحقيها.

وعلى أي حال فنفس هذه الوجوه الخمسة نقولها في التشويه العارض غير المنتسب الى الخلقة، كالذي يحصل من حادث او مرض او عملية جراحية ونحو ذلك. ونوكل تطبيقها الى فطنة القارئ الكريم، غير اني أريد إيضاح وجهين من الوجوه السابقة فيما يلي مع اضافة وجه آخر خاص بالمورد:

الوجه الأول: ما قلناه من ان التقاء القوانين الكونية الالهية في مصاديق مشتركة، قد يحصل منه آثار غير مرغوبة او غير متوقعة. وهذا بنفسه ينطبق على وجود الحادث الذي حصل او المرض الذي طرأ وغير ذلك. وهي الأمور التي سببت التشويه او أدت اليه بشكل وآخر.

الوجه الثاني: ما قلناه من ان الموجودات الامكانية كلها مترابطة ومشتركة في المصالح والمفاسد، بما فيها الأمور والصفات التي لا نرغب بها او نحسبها شراً وسوءاً وتشويهاً. ولكنها في الحقيقة مشاركة في مصلحة الكون كله سواء من ذلك التشويه الخلقي او التشويه العارض.

الوجه الثالث: ان الحوادث العارضة عموماً ذات مناشئ وأسباب تعود الى الفرد المتصف بها نفسه. وذلك من عدة جهات منها:

أولاً: كونها امتحاناً الهياً له، حيث يُنظر الى رد فعل الفرد تجاهها هل هو الرضى والتسليم او السخط والكراهة. والى تطبيقه للواجبات والمحرمات من خلال ظروف تشويهه وتكون نتيجة تكامله دنيوياً وأخروياً منوطاً برد فعله ذلك.

ثانياً: ان في الحوادث أحياناً او غالباً اسقاطاً لتكاليف كان المفروض قيام الفرد بها لولا ذلك. فحين حدث الحادث أصبح عاجزاً عن ذلك القيام، فسقط عنه تكليفها. ومن ذلك مثلاً[1]: ان "علي بن جعفر" عليه الرحمة كان أعمى فلم يخرج مع الإمام الحسين عليه السلام في حركته التاريخية الكبرى، ولولا تشويهه ذاك لوجب عليه الخروج.

ثالثاً: ان في الحوادث الطارئة عقوبات وذنوب قد ارتكبها الفرد في حياته. وهذا يكون على نحوين:

النحو الأول: ان الله تعالى يريد حسن العاقبة للفرد فيبتليه بصعوبات الدنيا ليحصل على الثواب الجزيل في الآخرة. او قل: انه يعجل له العقوبة في الدنيا ليدفعها عنه في الآخرة.

النحو الثاني: ان الذنوب قد تكون من الشدة والأهمية، بحيث لا يكون تأجيل عقابها الى الآخرة معقولاً بل لابد من المبادرة اليه في الدنيا، فينزل عليه العقاب معجلاً، متمثلاً بأحد الحوادث المؤسفة او الكوارث المتلفة ومثل هذا الفرد يجتمع عليه عقاب الدنيا وعقاب الآخرة.

ويختلف هذان النحوان باختلاف وجدان الفرد ونفسيته من القرب والبعد عن الله عز وجل. او قل: الحب والبغض. او قل: الرضا والسخط بما قضى الله وقدر.

ولا يخفى على القارئ اللبيب، ان بعض ما قلناه هنا في مبررات الحوادث الطارئة، شامل أيضاً للتشويهات الخلقية الأصلية. بحيث يمكن أن يقال: انهما من باب واحد، ولا يوجد بينهما في الحكمة الالهية من فرق أساسي الا القليل.

الأسس الفقهية لأحكام المشوهين:

للمشوهين أحكامهم الخاصة في الفقه، ناتجة من قواعد أهم منها وأشمل. ولعل أهمها كون المشوه عاجزاً والعاجز غير مكلف. ويراد به العجز الناتج عن

[1] [لعل المقصود عبد الله بن جعفر كما ذكر هو ــ أعلى الله مقامه ــ في كتابه شذرات من فلسفة تاريخ الإمام الحسين: ص ٨٠].

التشويه، فما يكون عاجزاً عنه فتكليفه من وجوب او تحريم او غيره ساقط عنه، وما يكون قادراً عليه فتكليفه لازم له.

والتشويه قد يسبب العجز المطلق، أعني عن كل التكاليف كالجنون. فتسقط كلها، كما قالوا في الحكمة: أخذ ما وهب سقط ما وجب. وقد يكون سبباً للعجز عن المعاملات والأحكام الوضعية الناتجة منها فتسقط بدورها. كالسفيه، فلا تصح معاملاته وان كان يجب عليه التكليف بصفته عاقلاً غير مجنون، فيجب عليه أن يصلي ويصوم.

كما ان التشويه قد يكون موجباً للاحتياط، ولا تسقط عهدة التكليف المعلوم الا به. وذلك في موراد أهمها أمران:

الأمر الأول: الخنثى المشكل، وهو الذي لا يتعين كونه ذكراً او أنثى او قل: كونه رجلاً او امرأة، وقد تحدثنا عنه في فصل خاص به في كتاب الميراث. والمهم الآن: ان مشهور الفقهاء[1] أوجب عليه الاحتياط في سائر أحكامه المرددة بين أن يكون متعلقها رجلاً او امرأة. كما في الصلاة وطهاراتها الثلاث والزواج والميراث وغيرها.

الأمر الثاني: من له أعضاء زائدة متماثلة في القوة والأهمية في الخلقة، بحيث لا يتعين فيها الأصلي من الزائد. كالذي له كفان او يدان من الجانب الأيمن او الأيسر، او له أصابع زائدة في يده او في رجله، وهكذا. فيجب أن يغسلهما او يمسحهما معاً في الوضوء، والأحوط أن يكون غسل كل منهما بنية رجاء المطلوبية.

والتشويه أيضاً في الفقه، قد يكون موجباً لشمول الأحكام التسهيلية المعذرة للمكلف عن التطبيق، كجريان أصالة البراءة. كما في الشخص الذي له يدان او كفان او أصابع زائدة ولكنها أضعف من الباقي، فيتعين كونها هي الزائدة. ومعه فقد يكون احتمال وجوب غسلها مضافاً الى غسل الأصلية وارداً. الا ان هذا الاحتمال مدفوع بأصالة البراءة. فلا يجب على الفرد الا غسل العضو الأصلي.

بخلاف ما اذا كان الواجب هو الغسل، فان الواجب فيه هو غسل الجسم كله اجمالاً، سواء منه الأعضاء الأصلية او الزائدة.

---

[1] [مر تفصيل ذلك في الجزء السادس من هذا الكتاب فصل تحويل الجنس].

والتشويه قد يكون موجباً لتعدد التكليف، فيما لو ثبت كون المشوه شخصان وليس شخصاً واحداً. كما لو كان له رأسان على كتف واحد او وجهان في رأس واحد او جسدان على حقو واحد وهكذا. فانه مع ثبوت التعدد يكون كل واحد منهما مشمولاً للأحكام الشرعية الممكنة له بشكل مستقل سواء منها الأحكام العبادية او المعاملية او الارث او غيرهما.

والتشويه كما قد يوجب العجز المطلق عن تطبيق الأحكام كما قلنا في الجنون، قد يوجب العجز عن تطبيق بعضها مع امكان الباقي، فيسقط ما يعجز عنه، مع تكليفه بالممكن له منها. كالأخرس فانه لا يكلف بقراءة الصلاة او باجراء صيغ العقود والمعاملات بما فيها النكاح والطلاق والبيع والشراء.

ومثاله الآخر ان التشويه قد يكون مانعاً عن الركوع الكامل او عن السجود الكامل او عن مقاربة الزوجة وهكذا. وهذا كله لا يفرق فيه بين التشويه الأصلي الخلقي او التشويه العارض لأحد الأسباب.

وأما تفاصيل ذلك، وجملة القواعد التي تنطبق على هذه التشويهات وغيرها، فهو موكول الى محله من الفقه.

ثم انه يحسن التعرض باختصار الى بعض الأمور:

الأمر الأول: ان الجناية على المشوه ان أدت الى الوفاة، كان له حكم القتل أما عمداً او خطأ، لا يختلف في ذلك المشوه من غيره والمشوه بأعضاء زائدة او المشوه بالنقصان او المشوه بجهة نفسية او عقلية.

وان كانت الجناية على عضو أصلي في الجسم او مشتبه كونه أصلياً كما في العضوين المتساويين في الأهمية. فستكون الدية او القصاص في الجناية حالها حال الفرد الاعتيادي.

وانما يبدأ التساؤل عما اذا كانت الجناية على عضو متيقن الزيادة، بحيث لو أمكن للفرد المشوه نفسه لقطعه، فقد قطعه له الجاني من حيث ان قصده الجناية لا الرحمة، فهل يكون القصاص والدية نفسها في الفرد الاعتيادي ام لا؟

وتفصيل ذلك ليس هنا محله. والظاهر ان فيه الحكومة. وهي الغرامة التي

يفرضها القاضي الشرعي بدون أن يكون لها مقدار محدد في أصل الشريعة.

الأمر الثاني: اذا أراد الفرد المشوه ازالة التشويه، وكان هذا ممكناً طبياً، كما هو الأغلب، فبأي حكم يتصف هذا الفعل، هل هو الوجوب او الجواز او الحرمة؟

أما الحرمة فليست عامة أكيداً، وانما تختص بصورتين:

إحداهما: ما اذا كان الضرر المترتب على الازالة، او على أسلوب الازالة، أعظم من الضرر المتحقق في وجود التشويه.

ثانيهما: أن يكون العمل لازالة التشويه موجباً للنظر الى العورة ولم تكن ازالته ضرورية للفرد. كما لو كان التشويه في العورة نفسها او قريباً منها. وكما لو كان الطبيب القائم بالعمل من الجنس الآخر عن الفرد المشوه.

وأما الوجوب، فغير محتمل، بالعنوان الأولي الا في صورتين:

إحداهما: أن يكون في بقاء التشويه ضرر بالغ على الفرد موجباً للتهلكة او قريباً منها. وكان في ازالته نجاة من ذلك فيتعين.

ثانيهما: انه يحتمل وجوب ازالة التشويه من أجل ازالة العجز الناتج عنه للقيام بالواجبات. فهو يزيل التشويه مثلاً لكي يصلي صلاة اختيارية بدلاً من الصلاة الاضطرارية.

غير ان هذا غير محتمل فقهياً، لأنه من قبيل ايجاد الموضوع للحكم الشرعي. وهو غير واجب، كما هو محرر في محله.

وعلى أي حال، ففي المحل الذي تكون فيه الحرمة ثابتة او الوجوب، فهو المطلوب. والا فيكون الأمر بالنسبة اليه جائزاً، يعني ازالة التشويه وعدمه بطبعه في حدود امكانه.

الأمر الثالث: ايجاد التشويه بالفرد السوي او زيادة التشويه بالمشوه، حرام على العموم ويكون من قبيل الجنايات الموجبة للقصاص او الديات. فان أوجدها الفرد على نفسه كان حراماً بدون قصاص ودية. وحرمتها من باب الجناية لا من باب تغيير موضوعات الواجبات التكليفية والوضعية للفرد، فان تغيير الموضوع ورفعه ليس بحرام، كما ان ايجاده ليس بواجب كما سبق.

نعم، قد ترتفع الحرمة، في موارد نادرة حتى في مورد ثبوتها، وهو الجناية، وذلك فيما اذا أصبح مورداً لمصلحة أهم في الشريعة. كتوقف واجب أهم عليه او ترك حرام أهم. او توقف بعض المصالح العامة عليه. او تعلق الأمر الواجب الطاعة به. فانه قد ترتفع الحرمة فيصبح جائزاً او قد يصبح واجباً أحياناً.

وعلى أي حال، فنحن الآن نقصد بالتشويه المحرم او الجائز، إحداث النقص عن المستوى النوعي العام للناس.

وأما إحداث الزيادة، فهو يعمل تشويهاً مؤداه اضافة اصبع زائد او كف زائدة ونحوها. وأنا أعلم ان هذا متعذر الى الآن طبياً ولا يفكر فيه أحد. وانما هو من طرائف الخيال العلمي. ولكن هذا لا يعني انه فاقد للحكم الشرعي. بعد أن نعرف شمول الشريعة لكل الاحتمالات اللامتناهية. فماذا يكون الحال لو حصل؟

ان إحداث مثل هذا التشويه غير موجب للقصاص او الدية، كما لا يجب ازالته بعد حدوثه. كما يكون مشمولاً للاحتياطات التي قلناها فيما سبق. وخاصة فيما اذا أصبحت صناعته مضبوطة بحيث لا يتميز فيه الأصلي عن الزائد. الا ان الاحتياط بغسله هنا استحبابي ولا يمكن فقهياً أن يكون وجوبياً. للتعرف سلفاً على اليد الزائدة، بخلاف الزائدة بالخلقة كما هو واضح.

كما ان هذه الزيادة لا تحرم من حيث كونها تغييراً للموضوع او زيادته او نقصه. كما لا تحرم من حيث كونها استعمالاً لعضو ميت لأنه سيصبح حياً بحياة الفرد الذي أضيفت اليه. ولا من حيث كونها مأخوذة من كافر او من عبد. فانها باضافتها الى الفرد تصبح متصفة بصفته من الحرية والاسلام مثلاً.

الا انها لا يبعد حرمتها بصفتها قطعاً وتشويهاً للميت الذي تؤخذ منه فان لم تكن هناك ضرورة حرمت. ومن المعلوم ان ايجاد هذه الزيادات المفترضة لا ضرورة اليها. بل الضرورة الى عدمها كما هو الأعم الأغلب، في التفكير السوي من الناس.

نعم، قد تجوز او تجب مع امكانها في بعض الأحوال النادرة، كما لو توقف عليها عنوان ثانوي طارئ. كما قلنا في جانب التشويه بالنقيصة. كما لو توقفت مصلحة شخص أهم او أمر شخص مطاع او مصلحة عامة للمجتمع.

فصل
أصول الدين

ما هي أصول الدين؟

أصول الدين وفروع الدين مجموعة مفاهيم يتعلمها الصغار ويؤمن بها الكبار، كأهم نقاط رئيسية في الدين الاسلامي كله.

فكلنا يعرف ان أصول الدين خمسة: التوحيد والعدل والنبوة والإمامة وميعاد يوم القيامة. وفروع الدين عشرة: الصلاة والزكاة والخمس والصوم والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والولاية لأولياء الله والبراءة من أعدائهم.

والكلام الآن عن أصول الدين، وقد قسمها لنا سلفنا الصالح الى قسمين[1]: **أحدهما**: أصول الاسلام وهي ثلاثة منها هي: التوحيد والنبوة والمعاد. بحيث ان من أنكرها أنكر الاسلام. **وثانيهما**: أصول المذهب وهي الباقي من الخمسة من حيث ان من أنكرها أنكر المذهب ولم يخرج عن الاسلام.

وبالرغم من صحة كل هذه المفاهيم الخمسة ودخلها الأساسي في الدين. الا انها تواجه بعض الإشكالات الجانبية. مما يحسن أن نعرضه ونحاول الاجابة عليه.

الإشكال الأول: ان هذا الترتيب الخماسي مما لم يرد من الكتاب والسنة اطلاقاً. ولا نعلم انتسابه الى أحد المعصومين سلام الله عليهم. او ان واضعه هو بعض علمائنا من السلف الصالح.

---

[1] [انظر المسلك في أصول الدين للمحقق الحلي. أصل الشيعة وأصولها للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء. عقائد الإمامية للشيخ محمد رضا المظفر].

وكل ما لم يرد في الكتاب والسنة، فهو ليس بحجة. واذا كان صادراً من غير المعصومين، فهو ليس بحجة أيضاً.

وجواب ذلك: ان هذا الإشكال لو تم، فانما هو اسقاط للترتيب الخماسي المعهود. ولا يمكن أن يكون اسقاطاً للمفاهيم نفسها، بعد أن تم البرهان عليها في "علم الكلام" وهو علم العقائد الاسلامية، ببرهان صحيح كامل.

والظاهر ان بعض الأذكياء من سلفنا الصالح، أدرج هذه الأمور بهذا الترتيب اللطيف من أجل تسهيل حفظها وادراكها لأكبر قاعدة واسعة من الناس. وهذا أمر فيه مصلحة وليس فيه مفسدة، وليس لنا الا أن ندعو له بكل خير.

الإشكال الثاني: ان عدداً من الأساسيات في الدين لم تندرج بوضوح في هذه الخمسة، سواء من أصول الاسلام او من أصول المذهب. كوجود الله سبحانه وعلمه وقدرته، والنبوة العامة يعني الإيمان بنبوة الأنبياء السابقين. بعد أن يكون المراد من النبوة في الخمسة هو النبوة الخاصة يعني الإيمان بنبوة نبي الاسلام ﷺ. وكذلك الإيمان بالقرآن الكريم.

وكذلك الإيمان بأهمية فاطمة الزهراء سلام الله عليها، والإيمان بعصمة المعصومين سلام الله عليهم. وبأنهم مصدر التشريع. والإيمان بغيبة الإمام المهدي عليه السلام، وانه يظهر في المستقبل فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

وجواب ذلك من وجهين:

الوجه الأول: ان هذا الذي شرحناه وان كان مهماً جداً في الدين او في المذهب، الا أن تلك الخمسة أهم منه، او هي الرئيسية في المجموع المذكور. وقد اختاروها لتسهيل تناولها وحفظها، وليس فيها انكار للمفاهيم الأخرى الضرورية، والعياذ بالله. وانما يجب الإيمان بهذه الخمسة وبغيرها على السواء.

الوجه الثاني: ان كل هذا الذي شرحناه في الإشكال مما لم يتم بيانه في الخمسة، يمكن اندراجه ـ بشكل وآخر ـ فيها أنفسها.

فوجود الله سبحانه وتعالى وصفاته يمكن ادراجها في التوحيد والنبوة العامة

داخلة تحت مفهوم النبوة. اذ يمكن أن نفهم منها الأعم من النبوة العامة والنبوة الخاصة. يعني الإيمان بسائر الأنبياء بما فيهم نبي الاسلام ﷺ.

وكذلك يندرج القرآن الكريم، والإيمان به ضمن معنى النبوة، لأنه مما جاء به نبي الاسلام ﷺ، وكذلك يندرج فيها الإيمان بحب فاطمة الزهراء سلام الله عليها، فانها بنت النبي المصطفى ﷺ. او انها تندرج في الإمامة من حيث انها أم الأئمة، وان أهميتها الالهية لا تقل عنهم. فهي مثل أحدهم ولو لم تكن امرأة لكانت فعلاً واحداً منهم. ولكن خلقها الله سبحانه كامرأة لتؤدي دوراً غير الدور الذي يؤديه الرجال.

وأما الإيمان بعصمة المعصومين عليهم السلام فهو يندرج في مفهوم الإمامة أكيداً، كما ان الإيمان بالمهدي يندرج فيها أيضاً. لأنه الإمام الثاني عشر منهم سلام الله عليهم.

ومهما يكن من أمر فاننا ان وجدنا الوجه المنطقي لاندراج الأمور الأساسية الأخرى في هذه الخمسة، فهو المطلوب. والا كان علينا الإيمان بالجميع، وان زادت على خمسة، كما أشرنا في الوجه الأول. ويكفينا ما كررنا من ان من جمعها بهذا الشكل انما أراد الوضوح والتسهيل على الناس لا أكثر ولا أقل. ولم يُرد انكار العقائد الأخرى. لكن يكون عندئذ من الواجب على المفكرين المتشرعين أن يقوموا بتفهيم ذلك الى سائر الناس على أحد هذين الوجهين.

أصول الدين في القرآن الكريم:

لا أريد الآن الاستدلال على هذه المفاهيم الخمسة، لأنه خارج عن موضوع هذا الكتاب، فليطلبه القارئ من مظانه. وانما أريد الاشارة الى بعض ما يحتويه القرآن الكريم من الدلالة عليها:

أولاً: التوحيد، قال الله تعالى[1]: **﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾**.

---

[1] سورة آل عمران: الآية ١٨.

ونفي الشرك بكل مراتبه. قال تعالى[1]: ﴿يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. وقال [2]: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾. وقال [3]: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾،الى غير ذلك كثير.

ثانياً: العدل، قال سبحانه[4]: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾. وقال [5]: ﴿فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾. وقال جل جلاله[6]: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ. لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْواً لاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ. بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾. وقال جل وعلا[7]: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾. وقال[8]: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾

ثالثاً: النبوة. أما بالنسبة للنبوة العامة، وهي الايمان بنبوة الأنبياء عموماً. فقد قال الله سبحانه[9]: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقاً غَلِيظاً﴾. قال جل جلاله[10]: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾.

---

[1] سورة لقمان: الآية ١٣.

[2] سورة النساء: الآيات ٤٨ و ١١٦.

[3] سورة يوسف: الآية ١٠٦.

[4] [سورة فصلت: الآية ٤٦].

[5] [سورة الأنبياء: الآية ٤٧].

[6] [سورة الأنبياء: الآيات ١٦ ـ ١٨].

[7] [سورة العنكبوت: الآية ٤٠].

[8] [سورة يونس: الآية ٤٤].

[9] سورة الأحزاب: الآية ٧.

[10] سورة الشورى: الآية ١٣.

وقال تبارك اسمه[1]: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.

وقال جل وعلا[2]: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

وأما بالنسبة الى النبوة الخاصة، فهناك آيات كثيرة منها: قوله تعالى[3]: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾. وقوله تعالى[4]: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾. وقوله[5]: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾. وقوله[6]: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾. وقوله[7]: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً.... إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. وقوله[8]: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً...فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾.

رابعاً: الإمامة، يعني الإيمان بإمامة الأئمة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام:

---

[1] سورة آل عمران: الآية ٨٤.

[2] سورة البقرة: الآية ٦٢. وانظر المائدة: الآية ٦٩.

[3] سورة الفتح: الآية ٢٩.

[4] سورة سبأ: الآية ٢٨.

[5] سورة الأنبياء: الآية ١٠٧.

[6] سورة فاطر: الآية ٢٤.

[7] [سورة الفتح: الآيات ٨، ١٠].

[8] سورة الأعراف: الآيات ١٥٧ ـ ١٥٨.

وفيها آيات عديدة. منها قوله سبحانه[١]: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾. وقوله جل جلاله[٢]: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾. وقوله تبارك وتعالى[٣]: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْأِسْلَامَ دِيناً﴾. وقوله[٤]: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾. وقوله عز من قائل[٥]: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾.

الى غير ذلك من الآيات، ونعرض الآن عن بيان مضامينها حفظاً للعواطف المذهبية في الدين. فمن أرادها فليرجع بها الى مصادرها.

خامساً: ميعاد يوم القيامة.

والميعاد ميعادان: عالي وداني، فالعالي هو الرجوع الى الله في عالم المعنى والروح. قال الله تعالى[٦]: ﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى - وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى - وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ - وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾

وأكد جل جلاله على لقائه وذم المكذبين لذلك. قال جل وعلا[٧]: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾. وقال[٨]: ﴿وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾. وقال[٩]: ﴿يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾. فالمطلوب هو وجود اليقين بلقائه جل جلاله.

---

[١] [سورة الأحزاب: الآية ٣٣].
[٢] [سورة المائدة: الآية ٦٧].
[٣] [سورة المائدة: الآية ٣].
[٤] [سورة المائدة: الآية ٥٥].
[٥] [سورة الشورى: الآية ٢٣].
[٦] [سورة العلق: الآية ٨. سورة النجم: الآية ٤٢. سورة البقرة: الآية ٢٤٥. سورة هود: الآية ١٢٣].
[٧] سورة يونس: الآية ٤٥. وانظر سورة القصص: الآية ٦١.
[٨] [سورة الروم: الآية ٨].
[٩] [سورة الرعد: الآية ٢].

وبنحو آخر من البيان يقول الله في كتابه الكريم ان الأمور تكون (عند) الله عز وجل. وهذا المعنى مكرر في القرآن عشرات المرات. الا اننا نذكر أوضح الآيات الدالة على ذلك. كقوله تعالى[1]: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لأنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ﴾. وقوله تعالى[2]: ﴿فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾. وقوله تعالى[3]: ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾. وقوله[4]: ﴿مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ﴾ وقوله[5]: ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ وقوله[6] : ﴿إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

وبنحو ثالث من البيان ان الحشر يكون اليه جل جلاله. قال تعالى[7]: ﴿وَلَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾. وقال[8]: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾. وقال[9]: ﴿وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾. وقال[10]: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْداً﴾.

وأما الميعاد الداني، يعني باعتبار طروه على جانب الجسد فهو يوم القيامة. وعليه عدد من الآيات لا يكاد يحصى ويعتبر تكذيبه تكذيباً للدين وللقرآن الكريم.

قال تعالى[11]: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً﴾ وقال[12]: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الإِنْسِ﴾. وقال تعالى[13]: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١١٠].

[2] [سورة البقرة: الآية ١١٢].

[3] [سورة البقرة: الآية ٢٧٧].

[4] [سورة المائدة : الآية ٦٠].

[5] [سورة الأنعام: الآية ١٢٧].

[6] [سورة النحل: الآية ٩٥].

[7] [سورة آل عمران: الآية ١٥٨].

[8] [سورة المائدة: الآية ٩٦].

[9] [سورة المؤمنون: الآية ٧٩].

[10] [سورة مريم: الآية ٨٥].

[11] [سورة الكهف: الآية ٤٧].

[12] [سورة الأنعام: الآية ١٢٨].

[13] [سورة الأنبياء: الآية ٤٧].

القسط ليوم القيامة﴾. وقال[1]: ﴿ثم إنكم يوم القيامة تبعثون﴾. وقال[2]: ﴿ونحشره يوم القيامة أعمى﴾. وقال[3]: ﴿ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾. وقال[4]: ﴿يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً﴾. وقال[5]: ﴿الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه﴾.

وقال في المنع عن تكذيبه[6]: ﴿الذين يكذبون بيوم الدين﴾. وقال[7]: ﴿الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة﴾. وقال[8]: ﴿بل كذبوا بالساعة وأعتدنا لمن كذب بالساعة سعيراً﴾. وقال[9]: ﴿ونقول للذين ظلموا ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون﴾. الى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

فهذا عدد معتد به من الآيات التي تؤكد على أصول الدين الخمسة، أصلاً أصلاً وفصلاً فصلاً. والحمد لله رب العالمين.

بقي من كلامنا انه لابد من التعرض هنا الى عدة أمور:

الأمر الأول: ان هناك سؤالاً ملحاً حول الاعتقاد بأصول الدين يلتفت اليه الكثيرون يحسن عرضه والجواب عليه.

وحاصله: ان الفقهاء قالوا[10]: ان التقليد في أصول الدين ممنوع، لأنه منهي عنه بصراحة في القرآن الكريم كما في قوله تعالى[11]: ﴿قالوا حسبنا ما وجدنا عليه

---

(1) [سورة المؤمنون: الآية ١٦].

(2) [سورة طه: الآية ١٢٤].

(3) [سورة آل عمران: الآية ٧٧].

(4) [سورة الفرقان: الآية ٦٩].

(5) [سورة النساء: الآية ٨٧].

(6) [سورة المطففين: الآية ١١].

(7) [سورة المؤمنون: الآية ٣٣].

(8) [سورة الفرقان: الآية ١١].

(9) [سورة سبأ: الآية ٤٢].

(10) [النافع يوم الحشر للعلامة الحلي: ص ٢١. فرائد الأصول للشيخ الأنصاري: ج ١. ص ٢٨١ وما بعدها].

(11) سورة المائدة: الآية ١٠٤.

آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾. وقوله عز وجل[1]: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾. وقوله[2]: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾. وفي آية أخرى[3]: ﴿وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾.

وانما التقليد خاص بفروع الدين، وما يخص الفتاوى العملية. وأما شموله لأصول الدين فلا. بل لابد لكل فرد أن يكون مجتهداً في الاعتقاد بهذه الأصول. فان الاجتهاد ضد التقليد، لأن الفرد أما مجتهداً وأما مقلداً ولا ثالث لهما. فاذا حصل المنع من التقليد تعين الاجتهاد.

مع العلم اننا اذا التفتنا الى الأكثرية الكاثرة في المجتمع من متوسطي الثقافة والعقلية والمتدنين فيها، يستحيل عليهم عادة أن يدركوا او يستوعبوا البراهين على أصول الدين لكي يكونوا فيها مجتهدين ومحققين. بل هذا متعذر عند الأغلب بأي من مقدماته وتفاصيله ناهيك عن الجميع.

فكيف الحال بمن لا يقرأ ولا يكتب، ولم يمر على القرآن الكريم ولا السنة الشريفة ولا المصادر الرئيسية في الدين. ونحوهم بعض النساء العاطلات اللاتي لا يفهم منهن الكلام ولا يعرف لهن مرام؟

ومثل هؤلاء الناس عاجزون جزماً عن الاجتهاد في أصول الدين. وتكليف العاجز مستحيل عقلاً. اذن، فتكليفهم بذلك مستحيل. اذن، فكل من الاجتهاد والتقليد في أصول الدين منسد بابه في حقهم. مع العلم انها واجبة عليهم اجمالاً، ولا يحتمل سقوطها عنهم لأن ذلك يعني خروجهم عن الدين وهو ممتنع. فما العمل بعد انسداد كل الاحتمالات؟

وجواب ذلك: ان الشيء الذي يمكن التنزل عنه نظرياً في هذا الصدد هو وجوب الاجتهاد مع العجز عنه أكيداً، الا ان هذا لا يعني جوازالتقليد. بل يمكن ان

---

[1] سورة البقرة: الآية ١٧٠.

[2] سورة الزخرف: الآية ٢٢.

[3] سورة الزخرف: الآية ٢٣.

ننتقل الى حالة ثالثة هي الاطمئنان بصحة أصول الدين والاطمئنان حجة كافية ومعتبرة شرعاً. من أي كان سبب حصوله. وأما اذا لم يحصل للفرد الاطمئنان بأصول الدين فهو مما لا سبيل الى الاعتراف باسلامه.

فان قيل: كيف يحصل الاطمئنان للفرد مع عدم وجود المقدمات النظرية الكافية المسببة له. او قل كيف يحصل ذلك مع عدم الاجتهاد والبحث النظري عن صحة تلك المفاهيم؟

قلنا: ان كان الاجتهاد والبحث النظري ممكناً، فهو المطلوب. ولا يكون الاطمئنان مقبولاً ولا مجزياً بدونه. الا اننا نتكلم الآن في فرض العجز عن الاجتهاد. والتكليف مع العجز متعذر. اذن، فالعامي لا يطلب منه الاجتهاد ولا يجزئ منه التقليد، وانما يجزئ منه الاطمئنان.

وهذا يمكن أن يحصل للعامي بأسلوبين:

الأسلوب الأول: ما يكون من العقائد مقدماته واضحة ووجدانية الى حد تكون حسية او قريبة من الحس. فيمكن القول انه لا يعذر فيها أحد. ولذا يذم في القرآن الكريم من يكذب بالآيات في عدد معتد به من الآيات القرانية. والمقصود بالآيات هنا الدلائل الواضحة على أصول الدين كوجود الله وتوحيده، وعدله وكرمه.

وبالرغم من انه يمكن القول ان المقدمات المهمة او الرئيسية لكل أصول الدين واضحة ووجدانية وليست معقدة. فلا أقل أن نقول: ان المقدمات المهمة لثلاثة منها كذلك جزماً وهي أصول الاسلام: التوحيد والنبوة والمعاد.

فوجود الله معلوم بخلقه. وتوحيده معلوم من شهادته به. والنبوة معلومة من اعجاز القرآن وتواتره. والمعاد معلوم بنص القرآن والتواتر أيضاً. وهذه العبارات وان كانت نظرية لا يفهمها الأكثر، الا ان مضمونها العرفي واضح وقريب للاذهان.

الأسلوب الثاني: وهو خاص بمن كان في المستوى المتدني بحيث لا يمكنه حقيقة حتى ادراك المستوى الأول الواضح.

عندئذ يمكن الاكتفاء منه بمجرد حصول الاطمئنان. ويمكن أن يحصل الاطمئنان لأي فرد بمجرد الالتفات الى التسالم على صحة أصول الدين:

أولاً: انها مما آمن به الملايين من الناس جيلاً بعد جيل.

ثانياً: انها مما آمن به الباحثون والمفكرون والعلماء.

ثالثاً: انها مما آمن به الصالحون من الناس والأتقياء الذين لا نعرف منهم ولم يصدر منهم الا الخير والصلاح. كالمعصومين عليهم السلام وجملة الصالحين من الناس.

رابعاً: ان الفرد يلتفت الى ان مفاهيم أصول الدين مبحوثة مفصلاً وكثيراً في كل الأجيال في كثير من الكتب. ونتائجه مسلمة الصحة لدى الجميع. اذن، فهو يعلم ولو بالاجمال بصحتها وهو كاف له.

الأمر الثاني: مما ينبغي التعرض اليه حول أصول الدين:

انه قد يخطر في أذهان بعض المفسدين أن يقولوا: ان الايمان بأصول الدين مناف مع عالمية الدعوة النبوية الاسلامية.

فاننا عرفنا بضرورة الدين عموم الدعوة الى جميع البشر وفي كل الأجيال منذ الجيل المعاصر للاسلام والى يوم القيامة وفناء البشرية. وهذا معناه ان الايمان بأصول الدين عام بهذا الشكل الواسع. لأن الاسلام ليس الا أصول الدين.

وهذا يتوقف على أن تكون أصول الدين سهلة وواضحة وليست معقدة ومطولة. فاذا علمنا انها معقدة علمنا تعذر انتشار هذه الأصول الخمسة بين البشر، وخاصة المتدنون في الثقافة منهم، وهم أغلب البشر، وغير العرب منهم وهم الأكثر منهم، وخاصة تلك اللغات التي لم تترجم اليها الكتب العربية، ولم تصلها الأفكار العربية. ولا ينبغي أن ننسى هنا ان الكتاب والسنة عربيان.

وجواب ذلك يكون على عدة مستويات منها:

المستوى الأول: ما قلناه من وضوح الفهم وتيسيره بالنسبة الى عامة الناس في أصول الدين. ولذا وجدنا الملايين في غير العرب يفهمونها ويؤمنون بها ويدخلون في دين الله أفواجاً. لا تمنعهم عن ذلك لغتهم ولا تقاليدهم ولا بعدهم عن مركز الرسالة الاسلامية.

المستوى الثاني: ان الاسلام ليس واضحاً من ناحية أصوله فقط، بل من ناحية فروع الدين أيضاً. فانها تعبير آخر عن العدل الاسلامي الكامل والنظام الفاضل

الذي يكفل سعادة البشرية كلها. وفي الاسلام وقادته ومفكريه من المميزات ما فاق حد الاحصاء.

المستوى الثالث: ان التبليغ الاسلامي والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهداية الناس وكلها عناوين واجبة اجمالاً. إن توقفت على الترجمة الى لغات أخرى وتفهيم غير العرب بها، او أي شعب من الشعوب أو أي فرد من الأفراد. كانت تلك المقدمات واجبة شرعاً لا محالة. وهذا مما أدركه وقام به كثير من أهل الاهتمام بالدين والهمة الى هداية الآخرين، خلال الأجيال بما فيها جيلنا الحاضر.

المستوى الرابع: انه من المحرز بوعد الله سبحانه وتعالى حصول ذلك فان كان البشر عاجزون عنه، فالله سبحانه هو القادر عليه. فان ﴿حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾[1] وقال تعالى [2]: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً﴾، وذلك بعد أن نعلم ان ﴿اللّهَ لا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾[3] وقال[4]: ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾.

ولكن يبقى وقت التنفيذ في علم الله وقدرته، ونحن أقل وأجهل من أن نعلمه ونقدر عليه. وقد قربت هذه الآية نفسها الى الأذهان عدم استبعاد الأمر حيث قال جل جلاله: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾. فاذا كان هذا حاصلاً فيما سبق فما البعد في أن يحصل فيما يأتي من الزمان؟ ونحن نعلم انه ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[5] وانه ﴿إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأمر كُلُّهُ﴾[6] وان (للبيت رب يحميه)[7].

---

[1] [سورة المائدة: الآية ٥٦].

[2] [سورة النور: الآية ٥٥].

[3] [سورة آل عمران: الآية ٩].

[4] [سورة النمل: الآية ٦٢].

[5] [سورة يس: الآية ٨٣].

[6] [سورة هود: الآية ١٢٣].

[7] [كشف الخفاء للعجلوني: ج ٢. ص ١٣٨].

المستوى الخامس: ان أي فرد او جماعة انسدت أمامها الأبواب التي عرفناها في المستويات السابقة، وتعذر لها فهم أصول الدين وحقيقة الاسلام تعذراً كاملاً، لأي مانع من الموانع، كالمانع العقلي او البعد المكاني او التدني الثقافي او الانشغال الدنيوي او الغفلة او النسيان او غير ذلك. فانه يكون معذوراً عما عجز عنه، والله تعالى أولى بالعذر لا محالة. ولا يحتمل انه يعاقب عليه يوم القيامة.

الأمر الثالث: مما ينبغي التعرض له حول أصول الدين.

ان هناك علوماً ثلاثة مكرسة في الاسلام للبحث حول أصول الدين وحقيقة الدين هي: علم الكلام والفلسفة والعرفان. وليس علم الكلام فقط. كما هو المتعارف والمشهور.

وقد فرقوا بين علم الكلام والفلسفة[1]، بالرغم من كونهما معاً لهما منحى عقلياً بأن المتكلم (في علم الكلام) يأخذ العقائد الاسلامية[2] ويحاول البرهنة عليها في حين ان الفيلسوف (في الفلسفة) لا يأخذ هذا مسلماً بل يسير الى حيث يقوده البرهان كائناً ما كانت نتيجته. وان كنا نعتقد كمسلمين ان كل من بحث عن صحة العقائد الاسلامية فانه سيتوصل الى صحتها. وان كل من توصل الى غير ذلك فهو متوهم ومبطل.

كما فرقوا بين علم الكلام والفلسفة، بأن علم الكلام خاص عن الحديث عن العقائد الاسلامية، في حين ان الفلسفة أوسع من ذلك، من حيث ان الفيلسوف ينظر الى الوجود ككل.

أما الفرق بين هذين العلمين من ناحية والعرفان من ناحية ثانية، هو ان هذين العلمين يشتركان بالمنحى العقلي او الذهني. ولا يمكن أن يتعدياه في حين ان العرفان تعبير آخر عن معرفة حقائق الأشياء بالحس والوجدان وهو ما يعبر عنه في المنطق

---

[1] [تفسير الميزان: ج ٥. ص ٢٦٠ وما بعدها، ص ٢٧٦ ــ ٢٨٣. ج ٦. ص ١٨٨ ــ ١٩٤. الشيعة في الاسلام للسيد محمد حسين الطباطبائي: ص ٨٣ وما بعدها، ص ٩٢ وما بعدها. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي للسيد محمد حسين الطباطبائي بتعليق الشهيد المطهري: ج ٢. المقالة ١٤. ص ٦١٩ وما بعدها].

[2] [لعل هنا كلمة ساقطة كـ (مسلمة) او نحوها].

بالعلم الحضوري. لا يختلف في ذلك عالم الخلق عن عالم الأمر عن عالم اللاهوت عن عالم الأسماء والصفات. الى غير ذلك.

وقد أشار اليه القرآن الكريم في عدد من آياته. منها قوله سبحانه[1]: ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾، يعني بدون حاجة الى دلالة ومعجزة. وقال سبحانه[2]: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ﴾. وقال جل جلاله[3]: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾. يعني ان الخشية الحقيقية لا تحصل ولا يمكن أن تحصل الا بعد المعرفة الحقيقية.

ومن هنا يمكن القول بأن لأصول الدين ثلاث مستويات من الادراك باعتبار هذه العلوم الثلاثة. فاذا أضفنا اليه المستوى العام المتدني للفهم لها، كانت أربعة كما يلي:

المستوى الأول: هو المستوى العام المتدني في الفهم، حيث تكون الفكرة غائمة والبراهين اجمالية كما سبق. في حين ان المستويات التالية كلها واضحة ومعمقة.

المستوى الثاني: هو المستوى الكلامي، حيث يراد فهم أصول الدين والاستدلال عليها بالعقل من زاوية ادراكه لهذه الأمور.

المستوى الثالث: هو المستوى الفلسفي، حيث يراد فهم أصول الدين والاستدلال عليها بالعقل من زاوية ادراكه المطلق لكل شيء، وعامة عالم الوجود.

المستوى الرابع: هو المستوى العرفاني، حيث يراد فهم أصول الدين والاستدلال عليها بالحس والوجدان المباشر الناشئ من الاطلاع على حقائق الأشياء على واقعها الأصلي، كما أشرنا.

وهنا ناحيتان يحسن الالتفات اليهما:

الناحية الأولى: انه قد يخطر في الذهن: ان المعرفة الحقيقية هي المعرفة الواصلة الينا عن طريق الكتاب والسنة، وليست هي إحدى هذه المستويات الأربع اطلاقاً.

---

[1] [سورة سبأ: الآية ٦].

[2] [سورة آل عمران: الآية ١٨].

[3] [سورة فاطر: الآية ٢٨].

وجواب ذلك: اننا ان تحدثنا عن مستويات القادة المعصومين سلام الله عليهم، فمعرفتهم هي أعلى المعارف وأدقها وأوسعها بلا شك. الا ان تلك من أهم الأسرار الالهية التي لا يعطونها الا لأقل القليل. لا انهم يبينونها من خلال السنة الشريفة.

وان تحدثنا على مستوى ظاهر الكتاب والسنة، فهو ظاهر قابل لاختلاف الفهم ومتعدد المحتملات في الجملة. ومقصودي انه مناسب مع كل المستويات الأربعة على الاطلاق، يأخذ كل واحد منه ما يناسب حاله ويتفق مع فهمه ومستواه. ولا يتعين في واحد منها ولا في غيرها، كما زعم السائل.

ولذا يستدل بها أهل كل من هذه المستويات على فهم وصحة اعتقادهم المناسب ـ في الحقيقة ـ مع مستواه الذهني بما فيه المستوى الرابع العرفاني المعمق. الا ان هذا الفهم من الكتاب والسنة لا يفهمه الا ذووه. وهم المأهلون لذلك أساساً.

ومن هنا نجد ان كلمات الكتاب والسنة المقدسين، مناسبة مع كل العقول والمستويات وقد أعطت لكل واحد ولكل جماعة ومجتمع ما ينفعه ويهديه. وهي لم تبخل بأعمق الأفكار غير انها خاطبت كل واحد بمقدار عقله وتحمله. فمن لم يكن أهلاً للتحمل يكفي أن يبقى غافلاً عن الفكرة وغير فاهم لها من ظواهر الكتاب والسنة.

الناحية الثانية: ان أعمق وأوسع الاستدلال على أصول الدين ومطلق العقائد، في القواعد الظاهرية الموروثة انما هو في الفلسفة الاسلامية التقليدية والتي هي أعمق من علم الكلام وألطف بما لا يقاس من الدرجات. ولئن ورد النهي[1] في بعض الروايات عن الافاضة في علم الكلام، فانه لم يرد نهي عن الافاضة في الفلسفة.

غير انني أعتقد ان المستويين الثالث والرابع ينبغي أن يتعاضدا ويتعاهدا في الايصال الى النتائج الواقعية. وقد سبق أن كررت هذا المعنى في عدد من أيام عمري، ان الفلسفة بلا عرفان قشر بلا لب. والعرفان بلا فلسفة لب بلا قشر.

---

[1] [بصائر الدرجات: ص ٥٤١. دعائم الاسلام: ج ٢. ص ٥٣٦. التوحيد للشيخ الصدوق: ص ٥٤٨].

وهذا معناه ان الفاكهة المفضلة، كما خلقها الله سبحانه هي لب وقشر معاً ولا يصلح أحدهما من دون الآخر.

أما استفادة الفلسفة من العرفان، فانه يفتح لها حسن الاستدلال وحسن النتائج معاً. ولا يكون سير الفيلسوف سيراً في ظلام، بل تكاملاً في نور. ولا يحس بذلك الا من جربه.

ولهذا مزج عدد من الفلاسفة فلسفتهم بالعرفان، فأصبحت من هذه الناحية من أفضل الفلسفات وأجل المؤلفات، منهم: صدر المتألهين الشيرازي صاحب كتاب: الأسفار الأربعة. والشيخ ملا هادي السبزَواري صاحب المنظومة في الفلسفة وله حاشية جليلة على الأسفار الأربعة نحى فيها المنحى المشار اليه. وهما معاً موفقان في هذا الصدد.

وأما استفادة العرفان من الفلسفة فمن جهات أهمها:

أولاً: انها تصلح أن تكون تعقلاً وترتيباً برهانياً للفهم العرفاني الوجداني الساذج.

ثانياً: انها تصلح أن تكون حجاباً وستراً للأسرار الالهية العرفانية. فانها عندئذ يمكن التعريف بها بالثوب الفلسفي المناسب.

وعلى أي حال، فالفلسفة انما تنفع العرفان من زاوية اثباتية يعني لتعريف الآخرين او قل: بعض الآخرين بعض صيغ الحقيقة المجردة، والا فان كان الفرد موفقاً لكي يكون بعيداً عن الآخرين ولا يشعر بتكليفه الشرعي او الإنساني لتعليمهم او هدايتهم، فلا حاجة الى الفلسفة عنده. بل يكون اطلاعه العرفاني أوسع وأعلى وأصفى لا محالة.

ومن هنا قد نجد أناساً ممن لا خلاق لهم في الظاهر، ممن لا يعرف القراءة والكتابة ولا يفهم الآخرون عنه كلاماً ولا يحترمون له مقاماً. نجده من ألطف العارفين وأعلى الأولياء والمتقين. ولا ضرورة لأمثال هؤلاء الى أي سطر من الفلسفة.

واذا رجعنا الى الكلمة التي قلناها من: ان العرفان بلا فلسفة لب بلا قشر، نجد ان أكل اللب وحده هو الألذ. بل لابد منه لأكل كل فاكهة وأكل الفاكهة

بقشرها غير مستساغ. وانما الفلسفة اذا أرادت لنفسها النتيجة الصالحة ـ لو صح التعبير ـ، فانما يجب أن توصل صاحبها الى العرفان. وأما بدون ذلك، فهي الضلال البعيد، وقديماً قالوا: من تمنطق تزندق. أي بدون الاعتماد على علوم أهل البيت عليهم السلام ومعارفهم الحقيقية.

فصل
الكذب

ما هو الكذب؟

الكذب هو عدم التطابق بين أمرين: أحدهما ذاتي أعني كونه راجعاً الى الفرد نفسه. كالقول والفعل والقصد والوعد وغير ذلك مما يأتي.

ويمكن بيان عدم التطابق هذا على مستويات كثيرة جداً:

فالقول الخبري، او الجملة الخبرية قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة وهذا هو فرق الخبر عن الإنشاء الذي لا يكون قابلاً لهذا التقسيم بذاته.

وكذب القول هو عدم مطابقته للخارج. سواء كان الخارج ماضياً او حاضراً او مستقبلاً. فالكذب عن الماضي هو المعنى المشهور بين الناس كما لو قلت: حصل كذا، ولم يحصل، ومثله الحاضر وكذلك المستقبل كما لو قلت: ستنجح زراعتي او تجارتي ولم تنجح فيكون كذباً، سواء كان هذا القول بقصد الاخبار او التفاؤل او حتى التشاؤم.

ومثل القول في الصدق والكذب ما أغنى عنه عرفاً، كالاشارة وبعض الحركات ذات الدلالة، فانها ان لم تطابق الواقع كانت كذباً، سواء كانت عن الماضي او الحاضر او المستقبل.

ولا فرق لدى الواقع الذي لا يطابقه القول بين أن يكون واقعاً خارجياً أي خارجاً عن الذات او واقعاً في داخل الذات، كالتعبير عن الاعتقاد او الرأي او الحالة النفسية كالفرح او الغضب مثلاً. فان التعبير على خلاف ذلك بالقول او الاشارة يكون كذباً.

ولا نريد بالاشارة كونها من أقسام (الفعل) الذي سيأتي انه يصدق عليه الكذب أيضاً، وان كانت هي من الأفعال اذ ليست صوتاً او قولاً وانما هي من الدوال النائبة مناب القول والقائمة مقامه. بدليل انها قد تنقسم الى خبر وإنشاء. فالاشارة المراد بها الخبر خبر، والاشارة المراد بها الإنشاء إنشاء.

وبالرغم من ان الإنشاء يخلو (بذاته) كما قلنا عن معنى الصدق والكذب، وهو فرقه الأساسي عن الخبر، الا انهم قالوا بانطباق هذا المفهوم عليه أيضاً، بما فيه من دلالة التزامية او ثانوية. فلو قال: إعطني فهو يعني: أنا محتاج. وان قال: أعنّي فهو يعني أنا ضعيف. وان قال: أطعمني فهو يعني: إني جائع وهكذا.

ويمكن تعميم ذلك الى كل أشكال الإنشاء وليس الأمر وحده كما مثلنا. فلو تمنى من دون قصد التمني او تعجب بدون قصد التعجب كان كذباً وكذلك لو أوقع عقد البيع او الاجارة او الهبة صورياً من دون قصد جدي او حقيقي اليه، فانه يكون كذباً.

فهذا كله من الكذب بالدلالة القولية، سواء كان صوتاً او اشارة.

وقد أشرنا الى ان الإنشاء الذي قلنا بصدق الكذب عليه أحياناً. كما قد يكون بالقول قد يكون بالاشارة أيضاً. اذن، فالتقسيم الذي يصدق على القول على سعته، يصدق على الاشارة أيضاً.

والكذب كما يكون بالدلالة القولية، يكون بالفعل او بالأعمال أيضاً، من باب عدم مطابقتها للقول تارة وللقصد أخرى وللاعتقاد ثالثة وللهدف رابعة فضلاً عن عدم مطابقتها للواقع أيضاً.

أما عدم مطابقة الفعل للواقع كما لو زرت شخصاً فلم تصادفه في بيته، ولو علمت بذلك لما زرته.

وأما عدم مطابقته للقول فواضح، كما لو قلت: سأسافر غداً ولم تسافر. وأما عدم مطابقته للهدف، كالتاجر الذي يبيع بتسامح مع ان قصده الربح الوفير، وكالمؤمن الذي يتسامح في مزيد الطاعة، مع انه قصد مزيد الثواب.

والقصد ان كان هو الهدف فقد مثلنا له الآن. وان كان غيره كقصد تفهيم أمر معين، لكن يختار المتكلم غيره، فيكون كذباً.

والاعتقاد، يراد به الاعتقاد النظري، كالاعتقاد بالمبادئ العليا والدين ونحوها، فان بيان خلافها بالقول او بالفعل. يكون من الكذب، سواء كانت حقاً، او باطلاً، في حد ذاتها.

فان كانت باطلة، كان القول كذباً من جهتين، من جهة عدم مطابقته للاعتقاد وعدم مطابقته للواقع. وان كانت حقاً، كان القول كذباً من جهة مطابقته للاعتقاد وصدقاً من جهة مطابقته للواقع. وهذا هو الذي ورد عليه قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[1]، يعني من حيث عدم المطابقة بين قولهم واعتقادهم.

وكذلك الحال في عدم مطابقة القول او الفعل للرأي. فان الرأي ان كان هو الاعتقاد، فقد تحدثنا عنه. وان كان هو أوسع منه، لأنه يشمل كل القناعات حتى في الأمورالبسيطة والتطبيقية. اذن، فسيكون بيان ذلك بالقول على خلاف القاعدة او العمل على خلاف القناعة كذباً، لا محالة.

ومن هذا كله يمكن أن نخلص الى إمكان تقسيم الأمور الى أربعة أقسام رئيسية: قول وفعل وواقع نفسي وواقع خارجي. واذا وقعت المفارقة او عدم التطابق بين أي اثنين من هذه الأربعة كان الكذب صادقاً.

بين القول والقول او القول والفعل او القول والخارج او القول والباطن او الواقع النفسي.

وكذلك بين الفعل والقول او الفعل والفعل الآخر او الفعل والخارج او الفعل والباطن.

وليس قولنا: تارة بين القول والفعل وتارة بين الفعل والقول، بمنزلة التكرار، بل هو يختلف باختلاف الألفاظ باعتبار ما نريد وصفه بالكذب تارة من قول وفعل اذ قد يكونان معاً كاذبين مع تطابقهما.

وكذلك: الواقع النفسي مع واقع نفسي آخر، كالجبن مع الشجاعة او مع القول او الفعل او مع الخارج، كما سبقت أمثلته.

---

[1] سورة المنافقون: الآية ١.

وقد يناقش في تسمية عدم المطابقة بين الواقعين الباطني والظاهري كذباً، لانعدام الدلالة عندئذ، والكذب انما هو من أوصاف الدلالة، قلنا: **أولاً**: ان الكذب ليس مع الدلالة فقط بل صادق بلا دلالة كقوله تعالى[1]: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾. **وثانياً**: ان الدلالة في الواقع النفسي قد تكون متحققة. فالعلم يدل على المعلوم والخوف يدل على المخوف منه والغضب على الكراهة وهكذا. فان لم تكن هذه الأمور مطابقة للواقع كانت كذباً، ويسمى العلم غير المطابق للواقع بالجهل المركب. ويمكن توسيع معنى العلم هنا الى مطلق القناعة والوثوق والظن الراجح مع عدم المطابقة للواقع الخارجي او الواقع النفسي.

وقد يستشكل على تعريفنا للكذب بانه عدم التطابق بين أمرين أحدهما ذاتي. في حين ان قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ ليس فيه أمر ذاتي بل هو حاصل سواء كان هناك مدرك ام لا، وسواء كان هناك ناطق ام لا وسواء كانت دلالة ام لا.

ولكن يمكن أن يجاب ذلك بعدة أمور:

أولاً: ان الآية الكريمة قد تكون بمعنى أن يوم القيامة حق وكل من يعبر عنه او يدل عليه دلالة فهو صادق وغير كاذب. فانتفى الإشكال.

ثانياً: انه ربما يكون معناها، ان محاسبة الأعمال يوم القيامة لا يكون بالكذب والافتراء. أي أن ينسب الى الفرد ما لم يعمله او لم يقله بل ما قاله وفعله. اذن، فالدلالة على أعمال العباد أيضاً موجودة لا كما قال المستشكل.

ثالثاً: انه ربما يكون معنى الآية الكريمة ان وقوع الواقعة التي ليس لوقعتها كاذبة. انما هي لأجل العقوبة على أعمال العباد او ايقاع البلاء عليهم نتيجة لسوء تصرفهم. فيكون معنى الكذب هنا هو عدم انطباق العقوبة على الذنب بمعنى عقاب غير المذنبين. فاذا لم تكن الواقعة كاذبة، كما صرحت الآية، كان العقاب على المذنبين لا محالة. ولكن الكذب هنا بهذا المعنى مجاز لا حقيقة، باعتبار ان المفارقة هنا تشبه من بعض الجهات مفارقة الكذب فصح استعمالها مجازاً وانما يكون كذباً حقيقة

---

[1] سورة الواقعة: الآية ٢.

مع وجود دلالة ذاتية كالقول والفعل والاعتقاد والقصد ونحو ذلك، وكلها ذات دلالة بمعنى وآخر.

هذا وهناك استعمال كذّبه بالتشديد وكذب عليه.

وهما متقابلان في أكثر الاحيان. فهذا كذب على ذاك وذاك يكذّبه. وعلى أي حال، ففيهما لابد من وجود طرف آخر، هو الذي يكذّب ــ بالتشديد ــ أي يعتبر قول الآخر كاذباً، بأحد الأشكال السابقة وان كان الغالب هو اعتباره كاذباً بالمعنى العام أي في مفارقة قوله مع الواقع وكذلك الآخر هو الذي يكذب على صاحبه بأحد الأنحاء السابقة من الكذب وان كان هذا المعنى المشهور هو الغالب. وعلى أي حال، يحتوي هذا العمل على نحو من المكر والخديعة والتغرير، والا لما كان للكذب مجال معقول.

استعمالات الكذب في القرآن الكريم:

وحيث عرفنا للكذب أصنافاً مختلفة وتطبيقات متعددة فينبغي لنا أن نطل اطلالة على القرآن الكريم لنجد أي هذه المعاني قد استعملها. وينبغي أن نلتفت هنا الى اننا نفحص عن (مادة) الكذب او مفهومه في القرآن الكريم، بأي صيغة او تعريف كان كالمصدر او الفعل الماضي او غيرهما.

كما ينبغي أن نلتفت ان بعض الاستعمالات القرآنية قابلة للحمل او الفهم في أكثر من معنى من المعاني السابقة، الا اننا ينبغي ان نحملها على أقرب المعاني العرفية واحداً كان او متعدداً.

فقوله تعالى[1]: ﴿فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ يراد به المفارقة وعدم التطابق بين القول والواقع. وكذلك قوله[2]: ﴿فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ وكذلك قوله تعالى[3]:

---

[1] [سورة يوسف: الآية ٢٧].

[2] سورة يوسف: الآية ٢٦.

[3] سورة البقرة: الآية ١٠.

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ وقوله سبحانه[١]: ﴿وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ وقوله عز من قائل[٢]: ﴿وَأَن يَكُ كَاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ﴾.

وأما قوله تعالى[٣]: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ فهو للمفارقة بين الاعتقاد والقول كما قلنا. وان كان قولهم مطابقاً للواقع بدليل قوله تعالى[٤]: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾.

وأما قوله تعالى[٥]: ﴿بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ فهي من الكذب في الوعد. أي المفارقة بين الوعد وتطبيقه. اذا فهمنا من الكذب في هذه الآية، ما ارتبط بالوعد المشار اليه فيها، والا كان لها معنى آخر.

وقوله تعالى[٦]: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾. نفي المفارقة بين العلم والمعلوم. وان ما علمه الفؤاد من الأمور والظواهر الكبرى كان مطابقاً للواقع. ولم يكن مخالفاً له.

وقوله تعالى[٧]: ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ ظاهره الأولي انه ليس بدم بل صبغ أحمر يراد به الايهام بالدم. ولذا قال: انه ﴿بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ للمفارقة بين واقعه وبين المقصود منه للفاعلين. وهو الايهام بالدم.

ولكن الظاهر من السياق العام للآية في قصة يوسف عليه السلام ان الايهام كان هو الايهام بقتل يوسف وان الدم دمه. في حين كان على القميص دم شاة او أي حيوان آخر. فالمفارقة التي اقتضت التعبير بالكذب كانت من هذه الجهة.

ويمكن الجمع بين المعنيين من حيث انهم أوهموا بدم يوسف عليه السلام بجعل الصبغ على الثوب وليس دماً آخر.

---

[١] سورة النحل: الآية ١١٦.

[٢] سورة غافر: الآية ٢٨.

[٣] سورة المنافقون: الآية ١.

[٤] سورة المنافقون: الآية ١.

[٥] سورة التوبة: الآية ٧٧.

[٦] سورة النجم: الآية ١١.

[٧] سورة يوسف: الآية ١٨.

وأما قوله تعالى[1]: ﴿نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾. فالناصية تعبير آخر عن الفرد نفسه. والفرد قد يكون كاذباً وخاطئاً فعلاً.

وهناك مجموعة من الآيات تدل على المفارقة بين أقوال بعض الأفراد وواقعهم. كقوله تعالى[2]: ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ وقوله تعالى[3]: ﴿وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ وقوله تعالى[4]: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾. وقوله تعالى[5]: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ وهذه الأخيرة للمفارقة بين ظنهم واحسانهم الظن بأنفسهم، وبين واقعهم المتدني الرديء.

وأما قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ فقد قلنا انها محمولة على نحو من الاستعمال المجازي. ويراد بها نفي المفارقة بين واقع يوم القيامة وبين التعبير عنه بالقول او بالعمل، والا فان نسبة الكذب الى الشيء نفسه بغض النظر عن أي دلالة لا يخلو من التسامح.

فهذه نماذج مما ورد في القرآن الكريم من مادة الكذب الا ان الأعم الأغلب هو ورود مادة التكذيب. ومنه تكذيب الأنبياء، وتكذيب يوم القيامة وتكذيب الآيات وتكذيب الحق وغيرها وقلنا ان مرجع التكذيب اعتبار الطرف الآخر كاذباً.

أما تكذيب الأنبياء فيدل عليه قوله تعالى[6]: ﴿وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ وكلام الكفار هنا مع الأنبياء. فيدل على اعتبارهم إياهم كاذبين. ومنه قوله تعالى[7]: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ﴾ وقوله[8]:

---

[1] سورة العلق: الآية ١٦.

[2] سورة النور: الآية ١٣.

[3] سورة العنكبوت: الآية ١٢.

[4] سورة الصافات: الآيات ١٥١ ـ ١٥٢.

[5] سورة المجادلة: الآية ١٨.

[6] سورة يس: الآية ١٥.

[7] سورة ق: الآية ١٢.

[8] سورة ص: الآية ١٢.

﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ﴾ وقوله تعالى[١]: ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ﴾ وقوله سبحانه[٢]: ﴿كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ﴾.

وأما تكذيب يوم القيامة، فهو يحتوي على معنى نفيه واعتباره غير موجود، أما حقيقة واعتقاداً، وأما سلوكاً وتصرفاً وان كان يؤمن به اعتقاداً، وهذا هو الأدهى والأمر لوضع المسلم الفاسق. ومرجع التكذيب الى اعتبار المبشرين عنده كالأنبياء كاذبين في إخبارهم عنه، حسب زعم الماديين والكفار.

ومنه قوله تعالى[٣]: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ وقوله تعالى[٤]: ﴿هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾. وقوله[٥]: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ﴾ وقوله[٦]: ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾. وقوله سبحانه[٧]: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ﴾. وقوله[٨]: ﴿الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾.

وهذا باعتبار ان المراد الأساسي من الدين هو الإدانة وهي تكون عند الحساب وظهور استحقاق العقاب. فيكون المراد به يوم القيامة.

وقد وردت آيات مشددة جداً في التحذير من هذا التكذيب. كقوله تعالى[٩]: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ وقوله تعالى[١٠]: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ﴾ وقوله سبحانه[١١]: ﴿بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ وقوله[١٢]:

---

[١] سورة آل عمران: الآية ١٨٤.
[٢] سورة ق: الآية ١٤.
[٣] سورة السجدة: الآية ٢٠.
[٤] سورة الطور: الآية ١٤.
[٥] سورة المؤمنون: الآية ٣٣.
[٦] سورة السجدة: الآية ١٤.
[٧] سورة الماعون: الآية ١.
[٨] سورة المطففين: الآية ١١.
[٩] سورة يونس: الآية ٤٥.
[١٠] سورة فصلت: الآية ٥٤.
[١١] سورة السجدة: الآية ١٠.
[١٢] سورة الكهف: الآية ١٠٥.

﴿أولئكَ الّذينَ كَفَرُوا بآياتِ ربِّهِمْ وَلقَائهِ فَحَبِطَتْ أعْمَالُهُمْ﴾ وقوله سبحانه[1]: ﴿فَنَذَرُ الّذينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾. الى غير ذلك.

غير ان لمثل هذه الآيات تفسير معنوي وأخلاقي، قد يختلف بقليل او كثير عن التفسير المشهور.

وأما التكذيب بالآيات فقد ذكر بشكل موسع في القرآن الكريم وتم التحذير منه ومن نتائجه بشكل مشدد. ومرده الى أحد المعاني:

المعنى الأول: زعم المفارقة بين الآيات وخالقها، او قل بين الخالق والمخلوق. على اعتبار الزعم بأن ليس وراءها قادر او مدبر.

المعنى الثاني: زعم المفارقة بين قول القائل بذلك أعني بالمدبر وبين الواقع، على اعتبار ان الواقع يخلو منه.

المعنى الثالث: زعم المفارقة بين نطق الآيات نفسها وواقعها. فان لكل خلق ولكل آية لساناً معنوياً يرشد الى الخالق ويدل عليه ويدعو اليه فالزعم بأن هذا اللسان وهذا البيان غير مطابق للواقع هو معنى تكذيب الآيات. وخاصة باعتبار نسبة التكذيب الى الآيات نفسها.

وأما الآيات الواردة في ذلك فكثيرة جداً نذكر بعض النماذج: منها قوله تعالى[2]: ﴿فَمَنْ أظْلَمُ مِمّنْ كَذّبَ بِآياتِ اللّه وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الّذينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ﴾. وقوله تعالى[3]: ﴿وَالّذينَ كَذّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾. لأن تكذيب الآيات ينتج اهمال التعاليم الحقة ومن ثم الفسق لا محالة. وقوله سبحانه[4]: ﴿إنّ الّذينَ كَذّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لا تُفَتّحُ لَهُمْ أبْوَابُ السّمَاءِ وَلا يَدْخُلُونَ الْجَنّةَ حَتّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾. وكذلك قوله تعالى مكرراً في سورة الرحمن[5]: ﴿فَبِأيِّ آلاءِ

---

[1] سورة يونس: الآية ١١.

[2] سورة الأنعام: الآية ١٥٧.

[3] سورة الأنعام: الآية ٤٩.

[4] سورة الاعراف: الآية ٤٠.

[5] سورة الرحمن: الآية ١٣ وغيرها.

رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾. الى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي لا تخفى على من قرأ القرآن الكريم.

ومما ورد في القرآن الكريم من معاني التكذيب: التكذيب بالوعد وهو المفارقة بين جعل الوعد وبين تنفيذه أي يعد ولا يفعل. وقد ورد ذلك في القرآن الكريم عنه مستويات ثلاثة:

المستوى الأول: ان وعد الله سبحانه ليس فيه كذب. يعني انه يأخذ طريقه للتنفيذ لا محالة. كقوله تعالى[١]: **﴿ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾**. وقوله سبحانه[٢]: **﴿أَلا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾** وقوله تعالى[٣]: **﴿وَعْدَ اللَّهِ لا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾** الى غير ذلك من الآيات العديدة.

المستوى الثاني: ان وعود المؤمنين لا يمكن أن تكون كاذبة. وان صدقها من نتائج إيمانهم وارتفاع شأنهم، كقوله تعالى[٤]: **﴿إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ﴾**.

المستوى الثالث: ان وعد الكافرين والفاسقين يكون عادة كاذباً. لا يهتمون بتنفيذه وتصديقه. كقوله تعالى[٥]: **﴿بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾**.

وقوله سبحانه[٦]: **﴿أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي﴾**. ولعل قريباً منه قوله تعالى[٧]: **﴿وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ﴾**.

وكذلك **المستوى الرابع**: وهو ان الكافرين لا يثقون بالوعد الالهي بل يكذبون ويطعنون في صدقه. كقوله تعالى[٨]: **﴿لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾**. وقوله[٩]: **﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾**.

---

[١] سورة هود: الآية ٦٥.

[٢] سورة يونس: الآية ٥٥.

[٣] سورة الروم: الآية ٦.

[٤] سورة مريم: الآية ٥٤.

[٥] سورة التوبة: الآية ٧٧.

[٦] سورة طه: الآية ٨٦.

[٧] سورة الأنفال: الآية ٤٢.

[٨] سورة النمل: الآية ٦٨.

[٩] سورة يونس: الآية ٤٨.

وهو أيضاً معنى قوله تعالى[1]: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ لأن الاستفهام عن حقيقة الوعد يحتوي ضمناً على استعجاله.

المستوى الخامس: ان الكافرين والفاسقين يوم القيامة سيرون ان وعد الله حق بعدما كذبوه في الحياة الدنيا، كقوله تعالى[2]: ﴿هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾. ويشبهه قوله تعالى[3]: ﴿بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِداً﴾.

ومما ورد في القرآن الكريم من أنحاء الكذب: الكذب على الآخرين فمنهم من يكذب على الله ومنهم من يكذب على رسوله ومنهم من يكذب على نفسه ومنهم من يكذب على أمثاله من الكفار، الى غير ذلك.

فالكذب على الله سبحانه يمكن على مستويات مختلفة منها:

المستوى الأول: الكذب بالوعد الذي سبق أن سمعناه.

المستوى الثاني: الزعم بكمال النفس وصفائها مع انها ظالمة مظلمة.

المستوى الثالث: الزعم بزيادة الحسنات وأهميتها مع العلم انها خلاف ذلك.

المستوى الرابع: الزعم بأن الحسنات والطاعات انما هي من عمل الفرد بغض النظر عن التوفيق الالهي.

المستوى الخامس: الزعم بتأثير الأسباب على المسببات بغض النظر عن المسبب الحقيقي لها.

ومن ذلك: جاء في القرآن الكريم[4]: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ﴾. وقوله تعالى[5]: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾. وقوله تعالى[6]: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ

---

[1] سورة الحج: الآية ٤٧.
[2] سورة يس: الآية ٥٢.
[3] سورة الكهف: الآية ٤٨.
[4] سورة الزمر: الآية ٦٠.
[5] سورة الأنعام: الآية ٢١.
[6] سورة الزمر: الآية ٣٢.

جَاءَهُ﴾. وقوله سبحانه[١]: ﴿وَيْلَكُمْ لا تَفْتَرُوا عَلَى اللّه كَذِباً فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَاب﴾. وكذلك قوله تعالى[٢]: ﴿وَقَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾. الى غير ذلك من الآيات العديدة.

وأما الكذب على النفس فيحتوي على أحد المستويات الثلاثة الثاني وما بعده من المستويات الخمسة السابقة، يعني ادعاء الكمال وكثرة الطاعة وان الحسنات من الفرد لا من الله. وكلها كما هي كذب على الله كذب على النفس. بمعنى محاولة اقناعها بغير الواقع وكثيراً ما يحصل ذلك بما ذكرناه وبغيره، كأهمية فرد معين او عمل معين او هدف معين، من دون أن تكون له تلك الأهمية. بل قد يكون ضرره أكثر من نفعه.

ومنه قوله تعالى[٣]: ﴿انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أنفسهم﴾. وقوله تعالى[٤]: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ وقوله تعالى[٥]: ﴿وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أنفسهم وَمَا يَشْعُرُونَ﴾.

وما ورد في القرآن الكريم من معاني الكذب ومفاهيمه، أكثر مما ذكرناه بالتأكيد. ولكنني أجد اننا لا ينبغي أن نتوسع في ذلك لفسح المجال للعناوين الأخرى الآتية لتأخذ محلها من الوجود، ومن وقت القارئ الكريم.

أدلة الحكم الشرعي للكذب:

الكذب حرام في الشريعة الاسلامية بالأدلة الأربعة.

أما دلالة القرآن الكريم عليه فواضح بعد كل الذي سمعناه من الآيات الكريمات، بل عرفنا انه مما وعد عليه بالنار في القرآن الكريم. فيكون من الكبائر

---

[١] سورة طه: الآية ٦١.

[٢] سورة التوبة: الآية ٩٠.

[٣] سورة الأنعام: الآية ٢٤.

[٤] سورة البقرة: الآية ٩.

[٥] سورة آل عمران: الآية ٦٩.

دون الصغائر. لا يختلف في كونه كبيرة من الذنوب عن الزنا والسرقة وقتل النفس المحترمة.

بل هو كبيرة باعتبار كل تعاريف الذنوب الكبيرة من حيث ان فيها احتمالات، يندرج الكذب في جميعها، منها:

أولاً: ان الذنوب الكبيرة هي ما هدد عليه القرآن الكريم بالنار.

ثانياً: انها هي التي تم تحريمها في القرآن.

ثالثاً: انها الذنوب التي هدد عليها بالنار في الكتاب والسنة.

رابعاً: انها الذنوب الأكثر أهمية في نظر الشارع.

الى غير ذلك من التعاريف. ونجد ان الكذب يندرج فيها جميعاً، ولا يدخل في الصغائر بأي تعريف منها.

وأما دلالة السنة الشريفة على ذلك، فالاستدلال أما أن يكون بالأخبار او بالسيرة العقلائية او بالسيرة المتشرعية او بالارتكاز المتشرعي.

وأما الأخبار فلا حاجة الى تجشم سردها بعد وضوحها وتوافرها، فليرجع فيها القارئ الى مصادرها.

وأما السيرة العقلائية، فانه يقال: انه لا شك ان العقلاء بما هم عقلاء يستنكرون الكذب ويستهجنونه، ويعدونه ضرراً على أغراضهم ومقاصدهم ونقطة سوء وضعف في أقوالهم وأفعالهم. وبالتالي فهو من المحرمات او الممنوعات في نظرهم. وهذه السيرة لا شك انها كانت في زمن المعصومين سلام الله عليهم. ولا شك انها ممضاة من قبلهم عليهم السلام. اذا لو لم تكن ممضاة لوردنا الخبر بالنهي عنها او نفي مدلولها، ولو بخبر ضعيف ولم يرد. بل وردت الأخبار والآيات مؤيدة لها وداعية لمضمونها.

وقد يخطر في الذهن: انه كيف نقول: ان الكذب محرم عند العقلاء مع العلم ان الجميع ملتزمون به ومستمرون عليه. بل يعتبر الكذب عصبهم الرئيسي في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية وغيرها. اذن، فالسيرة العقلائية على تحريم الكذب غير متحققة.

وجواب ذلك: ان من الصحيح استمرار الناس على الكذب. الا ان هذا لا

يعني كونه غير محرم في نظرهم، بل هم يرون أنفسهم حين يكذبون انهم يعملون العمل المرجوح والفعل المحرم. والالتزام بالمحرم ليس ببعيد على النفوس الضعيفة والضمائر الجاهلة.

غير انه من الممكن أن يكون هذا الإشكال مما يغير صيغة الاستدلال، وان كانت النتيجة واحدة. فاننا ان استدللنا بالسيرة العقلائية كسيرة عملية، وجدنا ان سيرتهم العملية على الكذب لا على تركه. ولكن اذا استدللنا بالارتكاز لعقلائنا او التسعير العقلائي للأشياء. وجدناهم يعطون الكذب سعراً رديئاً ومرجوحاً، بل محرماً. وهذا الارتكاز حجة. لامضائه شرعاً.

وأما الاستدلال بسيرة المتشرعة فواضح، من حيث ان المتشرع بصفته متشرعاً، لا يكذب ولا يأتي بشيء من المحرمات ولا يترك شيئاً من الواجبات. بل من الواضح عندهم ان وجود العدالة لدى أي فرد تتوقف على عدم التزامه بالكذب. كما ان وجود الفسق يتوقف على التزامه به، والعياذ بالله سبحانه.

وأما ارتكاز المتشرعة او الارتكاز المتشرعي، فأوضح من أن يذكر او يسطر، لاعتقادهم لا شك بحرمته وقبحه ووضاعة فاعله.

وسيرة المتشرعة حجة، ولا تحتاج، الى القول بامضاء المعصومين عليهم السلام لها، كالسيرة العقلائية، لأن السيرة العقلائية ناشئة من غير المنشأ الشرعي، فنحتاج في حجيتها او انتسابها الى الشريعة، الى الامضاء.

أما السيرة المتشرعية، فهي منتسبة بذاتها الى المعصومين سلام الله عليهم ولا يمكن أن تحدث بدون تعليمهم وتوجيههم. اذن، فنعلم انتسابها رأساً وأساساً اليهم سلام الله عليهم، وبهذا تكون حجة رأساً. وبخاصة في موضوع واضح ومنصوص عليه في القرآن الكريم، كالكذب الذي نتحدث عنه.

وأما الاستدلال بالاجماع، وهو أحد الأدلة الأربعة، فأوضح من أن يذكر او يسطر أيضاً. فانه ثابت قطعاً بين علمائنا بل علماء الاسلام جميعاً، بل في كل دين سماوي على الاطلاق هذا بغض النظر عن بعض المستثنيات التي تأتي بعونه تعالى.

وأما الاستدلال العقلي. فلا شك ان العقل يحكم بقبح الكذب، وانه من

أقسام الظلم والقبائح والرذائل. فان قلنا: ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، كان ذلك كافياً في الاستدلال على حرمته، بغض النظر عن الأدلة الأخرى الكثيرة التي سردناها.

اذن، فالكذب محرم بالأدلة الأربعة.

الكذب موضوعاً:

تساءلنا في أول هذا البحث: ما هو الكذب وأجبنا عليه. والآن لنا أن نتساءل: ما هو الكذب المحرم او ما الذي يكون موضوعاً لحرمة الكذب؟ هل هو كل الأقسام السابقة التي عرفناها له او بعضها دون بعض؟

لا شك انه بكل أقسامه مرجوح ورديء أخلاقياً، الا ان حرمته الشرعية، تتوقف على أن يكون الاطلاق اللغوي عليه حقيقة لا مجازاً، وأن يكون الفهم له عرفياً لا دقيقاً معمقاً، مضافاً الى كونه مما لم يستثن من أدلة التحريم.

ومعه فما اندرج من أقسامه تحت الحرمة، فهو المطلوب. والا كان حكمه الشرعي مندرجاً تحت الكراهة لا محالة.

وقد عرفنا فيما سبق ان بعض استعمالات الكذب يمكن أن تكون مجازية، ومثلنا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾[1] حيث نسبت عدم الكذب اليها من دون وجود دلالة، والكذب متوقف على وجود الدلالة كما عرفنا، بأي مستوى من مستوياتها، فاستعماله بدون الدلالة مجاز.

والمجاز صحيح في اللغة، الا انه لا يندرج تحت الحكم الشرعي بالحرمة، بل لابد من توخي الفرد الحقيقي للكذب موضوعاً لها. ولا يبعد أن تكون كل الأقسام الأخرى التي عرفناها للكذب حقيقة لغة.

ولكن ليس هذا فقط، بل لابد أن يكون الفهم العرفي موافقاً على مصداقيته

[1] سورة الواقعة: الآية ٢.

وانطباقه كما أشرنا، فلو كان شيء ما كذباً حقيقة وليس كذباً عرفاً لم يندرج في الحرمة، بصفته كذباً. وان كان قد يكون مندرجاً في الحرمة بأسباب أخرى، أعني بصفته فسقاً او كفراً او غير ذلك، وسيأتي إيضاحه.

وأوضح ما يخرج او يتم استثناؤه بذلك أمور:

الأمر الأول: المفارقة بين الفعل وأمر آخر كالاعتقاد او الهدف. فاننا قلنا وأوضحنا انه من أقسام الكذب. الا انه ليس منها عرفاً فلا يكون موضوعاً للحرمة من هذه الجهة.

وأعني بالفعل السلوك الحياتي الاعتيادي، لا الفعل الذي يكون له دلالة لغوية كالاشارة. فانه مما يصدق عليه الكذب حقيقة وعرفاً فيكون محرماً جزماً.

الأمر الثاني: خلف الوعد، كما لو قلت: سأفعل كذا ولم تفعل. فانه لا يكون كذباً عرفاً. وأوضح تقريب لذلك هو ان مثل هذا القول يمكنك بالاختيار أن تصدقه وأن تكذبه. أي أن تجعله صادقاً بتنفيذك إياه، او تجعله كاذباً بتركك له. ومثل هذا الملاك لا يعتبر عرفاً ملاكاً كافياً للكذب.

وهذا غير الإخبار عن المستقبل، كما لو قلت: سيحدث كذا، ولم يحدث. فان هذا هو التنبؤ، وهو قابل للاتصاف بالكذب.

وقد أفتى الفقهاء جميعاً بعدم حرمة خلف الوعد[1]، وان قالوا بكراهته الشديدة. ما لم تحدث مصالح أخرى تقتضي حرمته. كأدائه الى كبيرة من الكبائر او بعض المفاسد الاجتماعية.

الأمر الثالث: المفارقة بين القول و الاعتقاد مع كونه موافقاً مع الواقع كقول المنافقين: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾[2] فانه ليس كذباً، من حيث المطابقة مع الواقع، فلا يكون حراماً ولا موجباً لاستحقاق العقاب. وانما يعاقبون من أجل نفاقهم وعدم اعتقادهم بصدق رسول الاسلام ﷺ.

نعم، يمكن أن يكون المعتقد عالماً بنفسه كاذباً. كما لو كان يعتقد بحدوث شيء

---

[1] [المكاسب: ج ٢. ص ١٥].

[2] سورة المنافقون: الآية ١.

وينفيه، في حين انه لم يحدث فيكون قوله صادقاً كقول المنافقين في الآية الكريمة. لمطابقته للواقع، ولكنه عالم بكذبه. فيكون عمله (تجرياً) اصطلاحاً يعني: أن يعمل الفرد شيئاً علم بحرمته وليس بمحرم. والتجري، وان لم يكن محرماً واقعاً، الا انه مستحق للعقوبة على أي حال.

وأما لو حصل عكس ذلك، كما لو كان الفرد يعتقد بحصول الشيء وأخبر عن حصوله، كما يعتقد، ولم يكن حاصلاً.

فهذا كذب حقيقة وعرفاً، لعدم مطابقته مع الواقع. ولكن الفرد لا يعاقب عليه. لكونه معذوراً عنه، لأن العلم (حجة) شرعية، كافية في اثبات صدقه. فقد كان يرى كونه صادقاً بحجة شرعية، وهذا يكفي في درء العقاب عنه.

الأمر الرابع: مما يخرج عن موضوع الكذب: الكذب بالأمور او بالأساليب الإنشائية. كما سبق ان أشرنا، وقد مثلنا له: بقوله أعنّي الدال على انه ضعيف. او اعطني الدال على انه فقير، وهكذا. فان مثل هذه الدلالات الالتزامية ليست كذباً عرفاً وان كانت كذباً حقيقة. فلا تدخل في موضوع الحرمة.

ولكنني لا أقول: ان الكذب بالدلالة الالتزامية كله جائز. بل ان الكذب بالدلالة الالتزامية للجملة الخبرية حرام. وخاصة اذا كانت دلالتها المطابقية كذباً أيضاً، فيحسب له كذبان لا محالة: أحدهما مطابقي والآخر التزامي.

فهذا هو أهم ما يخرج عن موضوع حرمة الكذب، وأما المستثنيات منها فهذا ما يحتاج الى عنوان مستقل آت.

أساليب أخرى للكذب:

يمكن التوصل الى الكذب أعني ايهام او افهام ما هو خلاف الواقع للسامع مع وجود قصد صحيح وصادق في عين الوقت.

وهذا أمر معروف بين المتشرعة كاستعمال المجاز والاستعارة والمبالغة والكناية وغير ذلك. كما لو أتيت بلفظ يحتمل الحقيقة والمجاز، وأنت تقصد

أحدهما لا محالة، وهو صادق، وتعلم ان السامع سيفهم المعنى الآخر، وهو كاذب.

وكذلك لو استعملت اللفظ المشترك وقصدت أحد معنييه، وأنت صادق، وأفهمت السامع المعنى الآخر.

وكذلك الحال في الاستعارة والكناية، حيث تقصد أحد المعنيين، وتريد افهام المعنى الآخر. وكذلك التوقف وأخذ النفس أثناء الكلام. وأنت تقصد قطع الذي تقوله عن سابقه في المعنى، ولكن السامع لا يلتفت الى ذلك. وكذلك لو نطقت بلفظ مفرد لا تريد الا معناه. ولكن السامع يفهم منه جملة بتقدير مبتدأ او فعل او فاعل او مفعول به. وتكون الجملة عندئذ كاذبة.

ولا حاجة الى التمثيل الى ذلك، اذ قد يكون سبباً لتعليم الأمور المرجوحة، او تعليم للمكر، وكلاهما مرجوح وقد يكون محرماً، مضافاً الى شيوع وكثرة استعماله وأمثلته بين الناس.

والفقهاء يفتون عادة بحلية وجواز كل ذلك، لوجود التطابق بين القول والقصد والواقع، فلا يوجد كذب في البين. كل ما في الأمر ان هناك تعمد لايقاع السامع في الوهم او في خلاف الواقع. وهذا بمجرده ليس حراماً ما لم تترتب عليه نتائج محرمة أخرى.

مستثنيات الكذب:

ما يحتمل استثناؤه وإخراجه عن حرمة الكذب عدة أمور:

الأمر الأول: الأصلاح ولعله أوضح وأشهر المستثنيات.

وقد وردت فيه روايات صحيحة وصريحة مضافاً الى الاجماع. منها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: **المصلح ليس بكذاب**[1]. وقد استعمل فيها أسلوب (التنزيل) يعني تنزيل الكذب منزلة الصدق. فيكون دليلاً على كونه

---

[1] الوسائل : كتاب الحج. أبواب أحكام العشرة. الباب ١٤١. الحديث ٣.

مثله ليس بحرام ولا مستحقاً عليه العقاب.

والعلة المنصوصة في هذه الصحيحة هي الأصلاح فانه عمل المصلح فقد يقال: ان المصلح كما قد يكون مصلحاً بين فردين او جماعتين، وهو ما دعوه: باصلاح ذات البين، كذلك قد يكون في أمور اجتماعية أخرى ليس سببها العداوة المسبقة.

فان قيل: ان القدر المتيقن من الاصلاح هو ذلك، فلا يجوز ان نأخذ مورد الاستثناء من المحرم أكثر منه.

قلنا: نعم، الا ان اطلاق الرواية أوسع من ذلك، ومن حقنا ان نأخذ باطلاقها. لأن عمل المصلح ان كان هو (الصلح) تعين عرفاً بالعمل الذي تسبقه العداوة. ولا مصداق له غير ذلك. وأما اذا كان عمل المصلح هو (الاصلاح) كما هو واضح عرفاً. فان الاصلاح كما يتم في الصلح يتم في غيره من جهات الاصلاح. فيكون كل كذب لأي اصلاح جائزاً.

فان قلت: ان هذا مقيد في روايات أخرى كخبر عيسى بن حسان[1] قال: **سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً الا كذباً في ثلاثة**... الى أن قال: **او رجل أصلح بين اثنين يلقى هذا بغير ما يلقى به هذا، يريد بذلك الاصلاح بينهما.**

اذن تكون سائر أنحاء الاصلاح الأخرى خارجة من الاستثناء، وداخلة في الحرمة.

الا ان جوابه: **أولاً**: ان هذه الرواية ضعيفة السند فلا تكون حجة لاثبات المدعى.

ثانياً: انها وان كانت خاصة الا انها لا تنافي ثبوت العام بدليل آخر. لأن العام والخاص هنا مثبتين، ومعه يمكن الأخذ بهما معاً مع صحة سندها، وليس بينهما تناف ليحصل التقييد.

وقد يخطر في البال: ان اصلاح ذات البين كذباً أمر غير منتج عملياً، لأن

---

[1] نفس المصدر: الحديث ٥.

(حبل الكذب قصير) كما في المثل، وسيأتي زمن يفتضح فيه الكاذب وينكشف الأمر فيعود العداء بعد الصلح.

وهذا الكلام قريب بالنسبة الى بعض أساليب الكذب، الا ان المصلح اذا كان ذكياً وعارفاً بواقعه وبنفوس ذوي العداء، سوف يستطيع أن يكذب بشكل لا يؤدي الى تلك النتيجة. مضافاً الى ان الطرفين بعد ان (تورطوا) بالصداقة فمن الصعب عليهم أن يعودوا الى العداء لمجرد انكشاف كذب المصلح، الا أن يكون الأمر مهماً جداً في نظرهم وتلك حالات نادرة بلا إشكال.

الأمر الثاني: من مستثنيات حرمة الكذب: المكيدة في الحرب.

ففي رواية عن النبي ﷺ قال: **ثلاثة يحسن فيهن الكذب: المكيدة في الحرب** الخ [1].

غير ان هذه الرواية ضعيفة السند، فيبقى الأمر على الحكم بالحرمة ما لم يكتسب مصلحة دينية خاصة تكون هي أحد مستثنيات الكذب مستقلاً، كما سيأتي.

الأمر الثالث: كذب الوعد على الزوجة. ففي نفس الرواية قال: **وعدتك زوجتك**. وفي رواية أخرى: **او رجل وعد أهله شيئاً وهو لا يريد أن يتم لهم**[2].

ويمكن الجواب على ذلك:

أولاً: بضعف سند هذه الروايات فلا تكون حجة ما لم نضم اليها عمل الأصحاب من حيث ان فقهائنا عملوا بها وأفتوا على طبقها بغض النظر عن الجواب الآتي.

ثانياً: ان هذه الروايات انما تجيز خلف الوعد على الزوجة. وخلف الوعد جائز على الزوجة وغيرها وليس في المقام حكم جديد.

ولعل السبب في التركيز على ذلك في هذه النصوص هو علمهم سلام الله عليهم بمدى الاحراج الذي يقع به الأزواج أمام زوجاتهم من كثرة الطلب والمطالبة.

---

[1] المصدر: الحديث ٢.

[2] المصدر: الحديث ٥.

ومعه فما عليه المشهور بين الناس من حلية الكذب على الزوجة ليس بصحيح فان الكذب الصريح حرام على كل حال.

الأمر الرابع: من المستثنيات: ما تقتضيه المصلحة العامة الدينية او الدنيوية من استعمال الكذب. لأن المصالح العامة تكون أهم في نظر الشارع من الأحكام الفردية. غير ان اختصاص ذلك بالضرورات الاجتماعية هو الأرجح. وأما شموله للمصالح العامة غير الضرورية فمحل إشكال بلا إشكال.

ومعه فما يعتقده الناس من جواز الكذب لمصلحة بحيث يشمل حتى المصالح الشخصية، غير صحيح أساساً. لأنه مشكل في المصالح العامة فضلاً عن الخاصة. بل هو في المصالح الخاصة حرام صريح. وهل حرمته الشرعية الا لهذا ونحوه؟

الأمر الخامس: صورة الضرورة فان أدلة رفع التكاليف في موارد الحرج والعسر والضرر والضرورة والتقية شاملة لحرمة الكذب وغيره. فمع وجود مثل هذه الموارد يكون الكذب جائزاً. من دون أن يخدع الفرد نفسه او يكذب عليها، فيعتبرها في ضرورة وليست كذلك.

الأمر السادس: مما يحتمل أن يكون مستثنى من حرمة الكذب هو الكذب في الهزل، اذ قد يقال: ان مورد الهزل هين بحيث لا يعتنى به شرعاً فلا يكون الكذب فيه حراماً.

الا ان هذا غير صحيح:

أولاً: لكون المورد مشمولاً لعموم أدلة تحريم الكذب أعني ما دل على ان كل كذب حرام يعني سواء كان في جد او هزل.

ثانياً: استفاضة الروايات بالنهي عن الكذب في الهزل بنفسه وقد عقد له الحر العاملي في الوسائل باباً كاملاً.

منها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال[1]: **كان علي بن الحسين عليهما السلام يقول لولده: اتقوا الكذب الصغير منه والكبير في كل جد وهزل.**

---

[1] المصدر: الباب ١٤٠. الحديث ١٠.

وعن الاصبغ بن نباته[١] قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: **لا يجد عبد طعم الايمان حتى يترك الكذب هزله وجده.**

وفي خبر آخر في وصية النبي صلى الله عليه وآله لأبي ذر منها: **وان الرجل ليتكلم بالكلمة في المجلس ليضحكهم فيهوي في جهنم ما بين السماء والأرض. يا أبا ذر ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم. ويل له ويل له ويل له**[٢].

اذن، فالكذب في الهزل محرم وليس من المستثنيات. أعاذنا الله من كل خطأ وزلل والحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله أجمعين.

---

[١] المصدر: الحديث ٢.

[٢] المصدر: الحديث ٤.

مصادر التحقيق

١ ـ القرآن الكريم.
٢ ـ اثنا عشر رسالة للمحقق محمد باقر الحسيني الداماد المتوفى ١٠٤١ هـ. نشر وطبع وتحقيق السيد جمال الدين المير دامادي.
٣ ـ الاحتجاج. للشيخ أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي. تعليق محمد باقر الخرسان. طبع بمطابع النعمان ـ النجف الأشرف. ١٣٨٦ هـ.
٤ ـ احقاق الحق للسيد شهاب الدين المرعشي النجفي. من منشورات مكتبة المرعشي العامة. قم ـ ايران.
٥ ـ الاختصاص. للشيخ محمد بن النعمان المفيد المتوفى ٤١٣. صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري. منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
٦ ـ الإرشاد. محمد بن محمد بن النعمان العكبري. الشيخ المفيد. دار المفيد للطباعة والنشر. تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث.
٧ ـ الاستبصار للشيخ الطوسي. الناشر دار الكتب الاسلامية ـ طهران. تحقيق حسن الخرسان
٨ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة. ابن الأثير. انتشارات اسماعيليان. طهران.
٩ ـ الأسفار الأربعة. للملا صدرا الشيرازي المتوفى ١٠٥٠ هـ. دار احياء التراث العربي. بيروت الطبعة الثالثة ١٩٨١ م.
١٠ ـ الإشارات والتنبيهات. ابن سينا
١١ ـ أصل الشيعة وأصولها للشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء المتوفى سنة ١٣٧٣ هـ. تحقيق علاء آل جعفر. مؤسسة الامام علي عليه السلام.

١٢ ـ الأصول الأصيلة. للفيض القاساني. عنى بطبعه ونشره والتعليق عليه المير جلال الدين الحسيني الأرموي ١٣٩٠ هـ.
١٣ ـ الأصول العامة للفقه المقارن لمحمد تقي الحكيم. مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر. الطبعة الثانية ١٩٧٩.
١٤ ـ أصول الفقه. الشيخ محمد رضا المظفر. الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم.
١٥ ـ أصول الفلسفة والمنهج الواقعي. تأليف السيد محمد حسين الطباطبائي. تعليق الشيخ مرتضى المطهري. ترجمة عمار أبو رغيف. الناشر المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع.
١٦ ـ أضواء على ثورة الامام الحسين عليه السلام للسيد المؤلف أعلى الله مقامه. هيئة تراث الشهيد الصدر.
١٧ ـ إعانة الطالبين. أبي بكر المشهور بالسيد البكري بن محمد الدمياطي. دار الفكر بيروت. الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.
١٨ ـ الأعلام. لخير الدين الزركلي. دار العلم للملايين. بيروت الطبعة الخامسة ١٩٨٠.
١٩ ـ أعيان الشيعة. السيد محسن الأمين العاملي. دار التعارف للمطبوعات. حققه وأخرجه حسن الأمين.
٢٠ ـ إقبال الأعمال للسيد رضي الدين علي بن موس بن جعفر بن طاووس. تحقيق جواد علي القيومي. الناشر مكتب الاعلام الاسلامي. الطبعة الأولى رجب ١٤١٤ هـ.
٢١ ـ اقتصادنا. السيد الشهيد محمد باقر الصدر. دار الكتاب اللبناني. بيروت ـ لبنان ١٣٩٨ ـ ١٩٧٧.
٢٢ ـ الأمالي. محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الشيخ الأقدم الصدوق. تحقيق ونشر مؤسسة البعثة. قم ـ ايران. الطبعة الأولى. ١٤٠٧ هـ.
٢٣ ـ الأمالي. الشيخ المفيد. منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية. قم ـ ايران. ١٤٠٣ هـ.

٢٤ ـ الأمالي. السيد المرتضى. منشورات مكتبة المرعشي العامة ـ قم. ١٤٠٣ هـ.

٢٥ ـ الأمالي. محمد بن الحسن بن علي الشيخ الطوسي. نشر دار الثقافة. قم ـ ايران. الطبعة الأولى. ١٤١٤ هـ.

٢٦ ـ الأمثل في تفسير الكتاب المنزل للشيخ ناصر مكارم شيرازي. طبعة بدون عنوان.

٢٧ ـ أمل الآمل. للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي. مكتبة الأندلس بغداد شارع المتنبي. مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف.

٢٨ ـ الانتصار. جعفر مرتضى العاملي. دار السيرة ـ بيروت. الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ.

٢٩ ـ الانتصار. السيد المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي ٣٥٥ ـ ٤٣٦. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. ١٤١٥ هـ.

٣٠ ـ الأنساب. لأبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المتوفى سنة ٥٦٢ هـ. دار الجنان ـ بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ.

٣١ ـ أوائل المقالات للشيخ المفيد. نشر دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت الطبعة الثانية. ١٤١٤ هـ.

٣٢ ـ الأوزان والمقادير للشيخ ابراهيم بن سليمان العاملي البياضي. مطبعة صور الحديثة ـ لبنان. الطبعة الأولى ١٣٨١ هـ.

٣٣ ـ إيضاح الفوائد. فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (ابن العلامة). ٦٨٢ ـ ٧٧١ هـ. المطبعة العلمية قم. الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ.

٣٤ ـ بحار الأنوار. العلامة محمد باقر المجلسي. مؤسسة الوفاء. بيروت ـ لبنان. الطبعة الثانية المصححة ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.

٣٥ ـ البداية والنهاية. أبو الفداء اسماعيل بن كثير. دار احياء التراث العربي. الطبعة الأولى. ١٤٠٨ هـ.

٣٦ ـ بداية الوصول في شرح كفاية الأصول. محمد طاهر آل راضي. نشر أسرة الشيخ آل راضي. المطبعة ستارة ـ قم الأولى ١٤٢٥ هـ.

٣٧ ـ بصائر الدرجات الكبرى. الثقة الجليل والمحدث النبيل أبو جعفر محمد بن

الحسن بن فروخ الصفار المتوفى سنة ٢٩٠ هـ. الناشر مؤسسة الأعلمي ــ طهران ١٤٠٤ ق.
٣٨ ـ بلغة الفقيه للسيد الحجة المحقق محمد بحر العلوم. منشورات مكتبة الصادق ــ طهران. الطبعة الرابعة ١٤٠٣ هـ.
٣٩ ـ البنك اللاربوي في الاسلام للسيد الشهيد محمد باقر الصدر. الناشر مكتبة جامع النقي العامة. طبع المطبعة العصرية ـ الكويت.
٤٠ ـ البيان. الشهيد السعيد محمد بن جمال الدين المكي العاملي ٧٣٤ ــ ٧٨٦ هـ. مجمع الذخائر الاسلامية ـ قم.
٤١ ـ تاج العروس. للزبيدي. دار الفكر للطباعة والنشر ١٤١٤ هـ.
٤٢ ـ تاريخ مدينة دمشق للحافظ أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله الشافعي المعرف بابن عساكر. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت ١٤١٥ هـ.
٤٣ ــ تاريخ الأمم والملوك أبي جعفر محمد بن جرير الطبري. طبعة موسومة بـ (قوبلت هذه الطبعة على النسخة المطبوعة بمطبعة " بريل " بمدينة ليدن سنة ١٨٧٩ م) راجعه وصححه نخبة من العلماء.
٤٤ ـ تاريخ المدينة المنورة. أبو زيد عمر بن شبة النميري البصري ١٧٣ ــ ٢٦٢ هـ. منشورات دار الفكر. قم ـ ايران. مطبعة قدس. ١٤١٠ هـ.
٤٥ ـ التبيان في تفسير القرآن. شيخ الطائفة أبي جعفر محمد ابن الحسن الطوسي. الناشر مكتب الاعلام الاسلامي. دار احياء الكتاب العربي. الطبعة الأولى رمضان ١٤٠٩ هـ.
٤٦ ــ تحرير الأحكام للعلامة الحلي. الناشر مؤسسة الامام الصادق عليه السلام الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ.
٤٧ ـ تحرير الوسيلة للسيد الخميني أعلى الله مقامه. مطبعة الآداب النجف الأشرف. الطبعة الثانية ١٣٩٠ هـ.
٤٨ ـ تحف العقول. الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني من أعلام القرن الرابع. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ.

٤٩ ـ تذكرة الفقهاء. العلامة الحلي. تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام قم لإحياء التراث. قم. الطبعة الأولى. ١٤١٤ هـ
٥٠ ـ التقية. الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤ ـ ١٢٨١ هـ. نشر مؤسسة قائم آل محمد (عج) الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.
٥١ ـ تفسير ابن كثير. أبي الفداء بن اسماعيل بن كثير الدمشقي. دار المعرفة. بيروت ـ لبنان.
٥٢ ـ تفسير الثعلبي. طبعة بدون عنوان
٥٣ ـ تفسير الرازي. الطبعة الثالثة وهي بدون تاريخ نشر ولا اسم مطبعة.
٥٤ ـ تفسير العياشي. المحدث الجليل محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي المعروف بالعياشي تصحيح وتعليق وتحقيق الحاج هاشم الرسولي المحلاتي. المكتبة العلمية الاسلامية طهران.
٥٥ ـ تفسير القمي. أبي الحسن علي بن ابراهيم. صححه وعلق عليه طيب الجزائري. مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر. قم ـ ايران الطبعة الثالثة. صفر ١٤٠٤ هـ.
٥٦ ـ التفسير المنسوب الى الامام العسكري. تحقيق ونشر مدرسة الامام المهدي. قم المقدسة. المطبعة مهر . سنة ١٤٠٩ هـ.
٥٧ ـ التفسير الصافي. الفيض الكاشاني المتوفى سنة ١٠٩١ هـ. الناشر مكتبة الصدر بطهران المطبعة مؤسسة الهادي قم المقدسة. الطبعة الثانية ١٤١٦.
٥٨ ـ تفسير الجامع لأحكام القرآن لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. دار احياء التراث العربي. بيروت ـ لبنان. ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م.
٥٩ ـ تقريرات بحث المحقق الداماد. لمحمد المؤمن القمي. كتاب الصلاة. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. ١٤٠٥ هـ.
٦٠ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى تقرير لبحث المحقق أبو القاسم الخوئي. للشيخ علي الغروي التبريزي. كتاب الاجتهاد والتقليد، كتاب الطهارة، كتاب الصلاة. الناشر: دار الهادي للمطبوعات. قم الطبعة الثالثة. ذي حجة ١٤١٠ هجري. المطبعة: صدر قم.

٦١ ـ تهذيب الأحكام. شيخ الطائفة الطوسي. الناشر دار الكتب الإسلامية. طهران.
٦٢ ـ التوحيد للشيخ الصدوق. منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية. قم المقدسة. تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني.
٦٣ ـ ثواب الأعمال. الشيخ الأقدم الصدوق. طبعة المكتبة الحيدرية. النجف الأشرف.
٦٤ ـ جامع البيان. للطبري. دار الفكر للطباعة والنشر . ١٤١٥ هـ.
٦٥ ـ جامع السعادات. النراقي. منشورات مطبعة النعمان. النجف الأشرف.
٦٦ ـ جامع المدارك للمحقق السيد أحمد الخوانساري. مكتبة الصدوق ـ طهران. الطبعة الثانية ١٣٥٥ هـ.
٦٧ ـ جامع المقاصد. الشيخ علي بن الحسين المحقق الكركي. مؤسسة آل البيت عليهم السلام. الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ.
٦٨ ـ جمال الاسبوع. للسيد رضي الدين علي بن موس بن جعفر بن طاووس. تحقيق جواد قيومي. مؤسسة الآفاق. الطبعة الأولى ـ ١٣٧١ هـ.
٦٩ ـ جواهر الكلام. الشيخ محمد حسن النجفي المتوفى سنة ١٢٦٦ هـ. تحقيق وتعليق الشيخ عباس القوجاني. دار الكتب الاسلامية ـ طهران.
٧٠ ـ حاشية المكاسب. للشيخ محمد حسن الاصفهاني. تحقيق ونشر عباس محمد آل سباع. الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ. المطبعة العلمية.
٧١ ـ الحدائق الناضرة للمحدث الشيخ يوسف البحراني. المتوفى سنة ١١٨٦ هـ. الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم.
٧٢ ـ حصر الاجتهاد أغا بزرك الطهراني. تحقيق محمد علي الأنصاري. مطبعة الخيام ـ قم. ١٤٠١.
٧٣ ـ الخرائج والجرائح لقطب الدين الراوندي المتوفى سنة ٥٧٣ هـ. تحقيق ونشر مؤسسة الهادي عليه السلام ـ قم.
٧٤ ـ خصائص الأئمة. لأبي الحسن محمد بن الحسين الموسوي الشريف الر ضي ٣٥٩ ـ ٤٠٦ هـ. مجمع البحوث الاسلامية. مشهد ـ ايران

٧٥ ـ الخصال. الشيخ الأقدم الصدوق. منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية. قم المقدسة. ١٤٠٣ هـ.

٧٦ ـ الخلاف. للشيخ الطوسي ٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. ١٤٠٧ هـ.

٧٧ ـ دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية للمنتظري.منشورات المركز العالمي للدراسات الاسلامية ـ قم. الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ.

٧٨ ـ الدروس الشهيد الأول. الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.

٧٩ ـ دروس في علم الأصول. للسيد محمد باقر الصدر. دار الكتاب اللبناني. الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ.

٨٠ ـ دعائم الاسلام. للسيد القاضي الأجل النعمان بن محمد بن منصور المغربي. دار المعارف بمصر ١٣٨٣ هـ.

٨١ ـ الدعوات. القطب الراوندي. منشورات مدرسة الأمام المهدي. قم المقدسة.

٨٢ ـ ذبائح أهل الكتاب للشيخ المفيد. تحقيق الشيخ مهدي نجف.

٨٣ ـ ذخيرة المعاد للمحقق السبزواري. مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث. قم

٨٤ ـ الذريعة الى تصانيف الشيعة أغا بزرك الطهراني. دار الأضواء ـ بيروت. الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ.

٨٥ ـ ذكرى الشيعة. الشهيد الأول. مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث. قم الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.

٨٦ ـ رجال النجاشي. الشيخ الجليل أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الكوفي ٣٧٢ ـ ٤٥٠. الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم.

٨٧ ـ الرسائل الفقهية للعلامة المجدد الوحيد البهبهاني. تحقيق ونشر مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني. الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.

٨٨ ـ رسائل فقهية. الشيخ الأنصاري لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم. مطبعة باقري ـ قم. الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.

٨٩ ـ رسائل المحقق الكركي. الناشر مكتبة المرعشي العامة. مطبعة الخيام ـ قم. الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ.

٩٠ ـ روض الجنان. الشهيد الثاني. مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث.

٩١ ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. زين الدين الجبعي العاملي الشهيد الثاني. الطبعة الثانية. ١٣٩٨ هـ . اصدارات جامعة النجف الدينية.

٩٢ ـ الروضة في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام. سديد الدين شاذان بن جبرئيل القمي. تحقيق علي الشكرجي. الطبعة الأولى١٤٢٣ هـ

٩٣ ـ روضة الواعضين. الشيخ العلامة محمد بن الفتال النيسابوري الشهيد في سنة ٥٠٨ هـ. منشورات الرضي. قم ـ ايران.

٩٤ ـ رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين.السيد علي خان الحسيني المدني الشيرازي. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم.

٩٥ ـ رياض المسائل. للمحقق السيد علي الطباطبائي المتوفى سنة ١٢٣١ هـ. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة. الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.

٩٦ ـ السرائر. ابن ادريس الحلي. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم. الطبعة الثانية. ١٤١٠ هـ.

٩٧ ـ السقيفة وفدك. برواية ابن أبي الحديد. لأبي بكر أحمد بن عبد العزيز الجوهر البصري البغدادي المتوفى سنة ٣٢٣ هـ. تحقيق وجمع الدكتور الشيخ محمد هادي الأميني. شركة الكتبي للطباعة والنشر. بيروت ـ لبنان. الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ.

٩٨ ـ سنن الترمذي. الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي. تحقيق وتصحيح عبد الوهاب لطيف. دار الفكر للطباعة والنشر.

٩٩ ـ سنن أبي داوود. سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى سنة ٢٧٥. دار الفكر للطبعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

١٠٠ ـ السنن الكبرى. البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ. دار الفكر.

١٠١ ـ السنن الكبرى. النسائي. دار الكتب العلمية ـ بيروت. الطبعة الأولى ١٤١١ هـ.

١٠٢ ــ السيرة النبويــة لابن كثير. دار المعرفة للطباعــة والنشر والتوزيـع ــ بيروت ١٣٩٦ هـ.

١٠٣ ــ السيرة النبوية. لابن هشام. الناشر مكتبة محمد علي صبيح وأولاده ميدان الأزهر مصر ١٣٨٣ هـ.

١٠٤ ـ سير أعلام النبلاء.شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ. مؤسسة الرسالة بيروت. الطبعة التاسعة ١٤١٣ هـ.

١٠٥ ـ شذرات من فلسفة تاريخ الامام الحسين عليه السلام للسيد المؤلف أعلى الله مقامه. تقرير وتحقيق هيئة تراث الشهيد الصدر.

١٠٦ ـ شرائع الإسلام.المحقق الحلي. الناشر انتشارات استقلال. طهران ــ ايران. الطبعة الثانية. ١٤٠٩ هـ.

١٠٧ ـ شرح الأسماء الحسنى. الحكيم السبزواري. طبعة بلا إشارة الى تاريخ الطبع أو المطبعة.

١٠٨ ـ شرح الرضي على الكافية. رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي المتوفى سنة ٦٦٨ هـ. تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر. جامعة قاريونس.

١٠٩ ـ شرح العروة الوثقى. تقريرات أبحاث السيد محمد باقر الصدر للهاشمي.مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف. ١٣٩١ هـ.

١١٠ ـ شرح المئة كلمة لأمير المؤمنين عليه السلام كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني. عنى بنشره وطبعه و تصحيحه والتعليق عليه مير جلال الدين الأرموي. منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

١١١ ـ شرح المقاصد في علم الكلام. للتفتازاني. طبعة بدون عنوان.

١١٢ ـ شرح نهج البلاغة. ابن أبي الحديد. دار احياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي وشركاه. الطبعة الأولى. ١٣٧٨ هـ ـ ١٩٥٩ م.

١١٣ ـ الصحاح. اسماعيل بن حماد الجوهري. دار العلم للملايين. بيروت ــ لبنان. الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م.

١١٤ ـ صحيح البخاري. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م.
١١٥ ـ صحيح ابن حبان. تحقيق وتعليق شعيب الأرنؤوط. الطبعة الثانية.
١١٦ ـ صحيح مسلم. دار الفكر. بيروت ـ لبنان.
١١٧ ـ الصحيح من سيرة النبي ﷺ لجعفر مرتضى العاملي. دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت. دار السيرة ـ بيروت. الطبعة الرابعة ١٤١٥ هـ.
١١٨ ـ الصحيفة السجادية الكاملة.
١١٩ ـ الصحيفة السجادية الجامعة. للأبطحي. مؤسسة الامام المهدي (عج). الطبعة الأولى ١٤١١ هـ. اشراف السيد محمد باقر الأبطحي.
١٢٠ ـ الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف. للسيد رضي الدين علي بن موس بن جعفر بن طاووس. تحقيق جواد قيومي. مطبعة الخيام ـ قم. ١٣٩٩ هـ.
١٢١ ـ عدة الأصول. للشيخ الطوسي. تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي. الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ. المطبعة ستارة ـ قم.
١٢٢ ـ العروة الوثقى للسيد محمد كاظم اليزدى المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ. الطبعة الجديدة تضم تعليقات عدة من الفقهاء. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.
١٢٣ ـ عقائد الامامية. للشيخ محمد رضا المظفر. الناشر مؤسسة أنصاريان قم.
١٢٤ ـ علل الشرائع. الشيخ الصدوق. منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها. النجف الأشرف. ١٣٧٦ هـ.
١٢٥ ـ عوائد الأيام للمحقق أحمد النراقي ١١٨٥ ـ ١٢٤٥ هـ. مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي. الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.
١٢٦ ـ عوالي اللئالي. الشيخ المحقق محمد بن علي بن إبراهيم الاحسائي المعروف بابن أبي جمهور. مطبعة سيد الشهداء. قم ـ ايران. الطبعة الأولى. ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣.
١٢٧ ـ عيون أخبار الرضا. الشيخ الأكبر الصدوق. منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. بيروت ـ لبنان. ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤ م.

١٢٨ ـ عيون الحكم والمواعظ. الشيخ كافي الدين أبو الحسن علي بن محمد الليثى الواسطي من أعلام الامامية في القرن السادس. دار الحديث ـ الطبعة الأولى.

١٢٩ ـ الغارات. ابراهيم بن محمد الثقفي المتوفى سنة ٢٨٣ هـ. طبعة بلا عنوان.

١٣٠ ـ الغدير في الكتاب والسنة. العلامة أحمد الأميني النجفي. دار الكتاب العربي ـ بيروت. الطبعة الرابعة ١٣٩٧ هـ.

١٣١ ـ الغيبة. للشيخ أبي عبد الله محمد بن ابراهيم بن جعفر الكاتب النعماني المتوفة سنة ٣٦٠ هـ. منشورات أنوار الهدى. الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ.

١٣٢ ـ الفتاوى الواضحة للسيد محمد باقر الصدر. تعليق السيد كاظم الحائري. الناشر اسماعيليان. الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ.

١٣٣ ـ فتح الأبواب للسيد رضي الدين علي بن موس بن جعفر بن طاووس. تحقيق حامد الخفاف. نشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. بيروت ـ لبنان ١٤٠٩ هـ.

١٣٤ ـ فتح الباري في شرح صحيح البخاري. ابن حجر العسقلاني. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت ـ لبنان. الطبعة الثانية.

١٣٥ ـ الفتوحات المكية للشيخ محيي الدين ابن عربي. دار صادر ـ بيروت.

١٣٦ ـ فرائد الأصول. للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري. اعداد وتحقيق لجنة تراث الشيخ الأعظم. قم ـ مجمع الفكر الاسلامي. الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.

١٣٧ ـ الفضائل. سديد الدين شاذان بن جبرئيل القمي. منشورات المطبعة الحيدرية ومكتبتها. النجف الأشرف. ١٣٨١ هـ.

١٣٨ ـ فقه الأخلاق للسيد المؤلف أعلى الله مقامه. تحقيق الشيخ كاظم العبادي الناصري ١٤١٨ هـ.

١٣٩ ـ الفقه المنسوب للامام الرضا عليه السلام المشتهر بـ(فقه الرضا). تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث. نشر المؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام. الطبعة الأولى ـ ١٤٠٦ هـ.

١٤٠ ـ الفلسفة الاسلامية. للشيخ محمد رضا المظفر. اعداد السيد محمد تقي الطباطبائي التبريزي. مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر ـ قم. الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ.

١٤١ ـ فوائد الأصول. للشيخ محمد علي الكاظمي الخرساني. الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. ذي الحجة ١٤٠٤ هـ.
١٤٢ ـ الفهرست للشيخ الطوسي. مؤسسة نشر الفقاهة. الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.
١٤٣ ـ القاموس المحيط. للفيروز آبادي. دار العلم للجميع ـ بيروت.
١٤٤ ـ قضاء أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام. دار المغرب للطباعة والنشر.
١٤٥ ـ القضاء في الفقه الاسلامي. للسيد كاظم الحائري. الناشر مجمع الفكر الاسلامي. الطبعة الثانية ـ ١٤٢٣ هـ.
١٤٦ ـ القضاء والشهادات. للشيخ الأنصاري. لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم.
١٤٧ ـ القضاء العلامة المحقق محمد حسن الآشتياني. منشورات دار الهجرة ـ قم. ١٤٠٤ هـ.
١٤٨ ـ قصص الأنبياء. لابن كثير. دار الكتب الحديثة. مطبعة دار التأليف. مصر الطبعة الأولى ١٣٨٨ هـ.
١٤٩ ـ قواعد الأحكام. للعلامة الحلي. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ.
١٥٠ ـ القواعد الفقهية. للسيد محمد حسن البجنوردي. الناشر الهادي. الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.
١٥١ ـ القواعد الفقهية. ناصر مكارم شيرازي. الناشر مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام. الطبعة الثالثة ١٤١١ هـ.
١٥٢ ـ الكافي. ثقة الإسلام محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني. الناشر دار الكتب الإسلامية. طهران. الطبعة الثالثة.
١٥٣ ـ الكافي في الفقه. الشيخ الأقدم أبي الصلاح الحلبي ٣٧٣ ـ ٤٤٧ هـ. تحقيق رضا استادي
١٥٤ ـ كتاب الأم لمحمد بن إدريس الشافعي ١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ. دار الفكر للطباعة والنشر. الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ.

١٥٥ ـ كتاب الاجارة.المحقق الشيخ محمد حسن الأصفهاني. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ.
١٥٦ ـ كتاب الأربعين. للمحقق البهائي
١٥٧ ـ كتاب الخمس الشيخ الأنصاري. لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم. مطبعة باقري ـ قم. الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.
١٥٨ ـ كتاب الطهارة. الشيخ الأنصاري لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم. مطبعة باقري ـ قم. الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.
١٥٩ ـ كشف الخفاء. للشيخ اسماعيل بن محمد العجلوني المتوفى سنة ١١٦٢ هـ. دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان. الطبعة الثالثة ١٤٠٨ هـ.
١٦٠ ـ كشف الرموز. الفاضل الآبي. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم.
١٦١ ـ كشف الغمة. الاربلي. دار الأضواء. بيروت ـ لبنان.
١٦٢ ـ كشف اللثام. بهاء الدين محمد بن الحسن بن محمد الفاضل الهندي. ١٠٦٢ ـ ١١٣٧ هـ. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة
١٦٣ ـ كشف المراد في شرح تجريد الأعتقاد. للعلامة الحلي. تعليق الشيخ حسن زادة آملي. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة. ١٤١٧ هـ.
١٦٤ ـ كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام. العلامة الحلي. تحقيق حسين الدركاهي الطبعة الأولى ١٤١١ هـ. طهران.
١٦٥ ـ الكشكول. للمحقق البهائي المتوفى سنة ١٠٣١. منشورات لسان الصدق. الطبعة الأولى ٢٠٠٦ م.
١٦٦ ـ كفاية الأحكام. للمحقق محمد باقر السبزواري المتوفى سنة ١٠٩٠ هـ. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة. الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ.
١٦٧ ـ كفاية الأصول. الآخوند محمد كاظم الخرساني تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث.

١٦٨ ـ كمال الدين وتمام النعمة.الشيخ الصدوق. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة. محرم ١٤٠٥.
١٦٩ ـ الكنى والألقاب. للشيخ عباس القمي. منشورات مكتبة الصدر ـ طهران.
١٧٠ ـ كنز العمال. المتقي الهندي. مؤسسة الرسالة. بيروت ـ لبنان.
١٧١ ـ كنز الفوائد. أبي الفتح محمد بن علي الكراجكي المتوفى سنة ٤٤٩. طبعة بلا عنوان.
١٧٢ ـ لسان العرب. أبي الفضل جمال الدين ابن منظور. نشر أدب الحوزة. قم المقدسة. ١٤٠٥. هـ.
١٧٣ ـ مئة قاعدة فقهية للسيد محمد كاظم المصطفوي. الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم.
١٧٤ ـ مباني تكملة المنهاج. المحقق الخوئي. طبعة الآداب ـ النجف الأشرف.
١٧٥ ـ مباني العروة الوثقى. تقريرات أبحاث المحقق الخوئي لمحمد تقي الخوئي. منشورات مدرسة دار العلم. مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف. ١٤٠٤ هـ.
١٧٦ ـ مبحث صلاة الجمعة. تقريرات أبحاث السيد المؤلف أعلى الله مقامه بقلم الشيخ قاسم الطائي. ١٤١٩ هـ.
١٧٧ ـ المبسوط. لشمس الدين السرخسي. دار المعرفة ـ بيروت.
١٧٨ ـ المبسوط. شيخ الطائفة الطوسي. عنيت بنشره المكتبة المرتضوية. طهران. ١٣٨٧ هـ.
١٧٩ ـ مجمع البحرين. فخر الدين الطريحي المتوفى سنة ١٠٨٥ هـ. أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة وما بعده على طريقة المعاجم العصرية محمود عادل.
١٨٠ ـ مجمع البيان. أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي. منشورات مؤسسة الأعلمي. بيروت. ١٤١٥ هـ.
١٨١ ـ مجمع الفائدة والبرهان. للمحقق المولى أحمد الأردبيلي المتوفى سنة ٩٩٣ هـ. الناشر مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم.
١٨٢ ـ المجموع. لأبي زكريا محيي الدين النووي المتوفى سنة ٦٧٦. دار الفكر.

١٨٣ ـ المحاسن. الشيخ الثقة الجليل الأقدم أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي. عنى بنشره والتعليق عليه السيد جلال الدين الحسيني. نشر دار الكتب الاسلامية.

١٨٤ ـ محاضرات في أصول الفقه. تقريرات أبحاث المحقق الخوئي. بقلم الشيخ محمد إسحاق الفياض. الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

١٨٥ ـ المحتضر. الحسن بن سليمان الحلي. من أعلام القرن الثامن. الناشر المكتبة الحيدرية. الطبعة الأولى ١٤٢٤

١٨٦ ـ مختلف الشيعة. العلامة الحلي. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.

١٨٧ ـ مختصر بصائر الدرجات. الحسن بن سليمان الحلي. منشورات المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف ١٣٧٠ هـ.

١٨٨ ـ مدارك الأحكام. السيد محمد بن علي الموسوي العاملي. مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث. مشهد المقدسة. الطبعة الأولى. ١٤١٠ هـ.

١٨٩ ـ مسالك الافهام. زين الدين بن علي العاملي. تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية. قم المقدسة. الطبعة الأولى. ١٤١٣ هـ.

١٩٠ ـ مستدرك الصحيحين. الحاكم النيسابوري. دار المعرفة. بيروت ـ لبنان.

١٩١ ـ مستدركات علم رجال الحديث. الشيخ على النمازي الشهرودي. الناشر: ابن المؤلف. مطبعة شفق ـ طهران. الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.

١٩٢ ـ مستدرك الوسائل. المحقق النوري. طبع مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ.

١٩٣ ـ مستدرك سفينة البحار. الشيخ على النمازي منشورات مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية. قم المقدسة

١٩٤ ـ مستمسك العروة الوثقى. للسيد محسن الطباطبائي الحكيم. مطبعة الاداب ـ النجف الأشرف. الطبعة الرابعة ١٣٩١ هـ.

١٩٥ ـ مستند تحرير الوسيلة. السيد مصطفى الخميني. نشر وتحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار السيد الخميني. الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.

١٩٦ ـ مستند الشيعة للمحقق المولى أحمد النراقي. مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث. الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.

١٩٧ ـ مستند العروة الوثقى. تقريرات أبحاث الخوئي للبروجردي.

❖ كتاب الصلاة. منشورات مدرسة دار العلم. المطبعة العلمية ـ قم. الطبعة الأولى.

❖ كتاب الصوم.الناشر لطفي. المطبعة العلمية ـ قم. الطبعة الأولى ١٣٦٤.

❖ كتاب الزكاة. منشورات مدرسة دار العلم. المطبعة العلمية ـ قم. الطبعة الأولى. ١٤١٣ هـ.

❖ كتاب الخمس. طبعة بلا عنوان.

❖ كتاب الاجارة. منشورات مدرسة دار العلم. المطبعة العلمية ـ قم. الطبعة الأولى. ١٣٦٥ هـ.

١٩٨ ـ المسلك في أصول الدين. المحقق الحلي ٦٠٢ ـ ٦٧٤ هـ. الناشر مجمع البحوث الاسلامية. مشهد ـ ايران. الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.

١٩٩ ـ مشارق أنوار اليقين. للحافظ رجب البرسي. منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت.

٢٠٠ ـ مسند أحمد بن حنبل. دار صادر. بيروت ـ لبنان.

٢٠١ ـ مسند الرضا. داوود بن سليمان بن يوسف الغازي. الناشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الاسلامي. الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.

٢٠٢ ـ مصباح الأصول تقريرات أبحاث المحقق الخوئي. لمحمد سرور البهسودي. منشورات مكتبة الداوري ـ قم. الطبعة الخامسة ١٤١٧ هـ.

٢٠٣ ـ مصباح الفقيه. المحقق الهمداني. منشورات مكتبة الصدر. الطبعة القديمة.

٢٠٤ ـ مصباح الفقاهة. تقريرات أبحاث الخوئي لمحمد علي التوحيدي. الناشر مكتبة الداوري. المطبعة العلمية ـ قم. الطبعة الأولى.

٢٠٥ ـ مصباح المتهجد. الشيخ الطوسي. مؤسسة فقه الشيعة. بيروت ـ لبنان. الطبعة الأولى. ١٤١١ هـ ـ ١٩٩١ م.

٢٠٦ ـ معاني الأخبار. الشيخ الصدوق. عنى بتصحيحه علي أكبر الغفاري. الناشر انتشارات اسلامي. جماعة المدرسين بقم. ١٣٧٩ ق.

٢٠٧ ـ المعالم الجديدة في الأصول. السيد الشهيد محمد باقر الصدر. اصدارات مكتبة النجاح. مطبعة النعمان ـ النجف الأشرف ١٣٩٥ هـ.

٢٠٨ ـ المعتمد في شرح المناسك. محمد رضا الخلخالي. منشورات مدرسة دار العلم. الطبعة الأولى. ١٤١٠.

٢٠٩ ـ معجم البلدان لياقوت الحموي. دار احياء التراث العربي ـ بيروت ١٣٩٩ هـ.

٢١٠ ـ معجم رجال الحديث. السيد الخوئي. الطبعة الخامسة. السنة ١٤١٣ هـ.

٢١١ ـ المعجم الكبير للطبراني. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. الطبعة الثانية.

٢١٢ ـ معجم ما استعجم من أسماء البلاد. أبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي المتوفى سنة ٤٨٧ هـ. عالم الكتب بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٣. حققه وضبطه مصطفى السقا.

٢١٣ ـ مغني المحتاج الى معرفة معاني المنهاج. شرح الشيخ محمد الشربيني الخطيب من أعلام الشافعية في القرن العاشر القمري على متن المنهاج لأبي زكريا يحيى بن بشر النووي من أعلام الشافعية في القرن السابع. ملتزم الطبع والنشر شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٧٧ هـ.

٢١٤ ـ مفاتيح الجنان. الشيخ المحدث عباس القمي. الطبعة القديمة المشهورة.

٢١٥ ـ مفتاح الكرامة. السيد محمد جواد العاملي. الناشر مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. ١٤١٩ هـ.

٢١٦ ـ مفردات غريب القرآن. الراغب الأصفهاني. طبعة خالية من ذكر الناشر والمطبعة وسنة الطبع.

٢١٧ ـ مقالات الأصول. المحقق الكبير الشيخ ضياء الدين العراقي. مجمع الفكر الاسلامي ـ قم. الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.

٢١٨ ـ مقتل الحسين لأبي مخنف لوط بن يحيى الأزدي. تعليق الحسن الغفاري. ١٣٩٨ هـ.
٢١٩ ـ المقنع. الشيخ الصدوق.الناشر مؤسسة الامام الهادي عليه السلام ـ قم ١٤١٥ هـ.
٢٢٠ ـ المقنعة. الشيخ المفيد. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم. الطبعة الثانية. ١٤١٠ هـ.
٢٢١ ـ المكاسب. للشيخ الأنصاري الشيخ الأنصاري لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم. مطبعة باقري ـ قم. الطبعة الثالثة ١٤٢٠ هـ.
٢٢٢ ـ المناقب، ابن شهر آشوب. المكتبة والمطبعة الحيدرية. النجف الأشرف. ١٣٧٦ هـ.
٢٢٣ ـ منتهى المطلب. العلامة الحلي. الطبعة الجديدة.الناشر مجمع البحوث الاسلامية مشهد ـ ايران الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.
٢٢٤ ـ منجزات المريض. للسيد اليزدي. الطبعة القديمة.
٢٢٥ ـ المنطق. الشيخ محمد رضا المظفر. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم.
٢٢٦ ـ من لا يحضره الفقيه. الشيخ الصدوق. منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. الطبعة الثانية.
٢٢٧ ـ منهاج الصالحين. السيد محسن الطباطبائي الحكيم تعليق السيد محمد باقر الصدر. دار التعارف للمطبوعات. ١٤٠٠ هـ.
٢٢٨ ـ منهاج الصالحين. المحقق الخوئي. الطبعة ٢٨. المطبعة مهر ـ قم. ١٤١٠.
٢٢٩ ـ منهج الأصول. السيد الشهيد آية الله العظمى السيد محمد الصدر أعلى الله مقامه. ١٤١٨. طبعة بلا عنوان.
٢٣٠ ـ منهج الصالحين. السيد الشهيد آية الله العظمى السيد محمد الصدر. الطبعة الأولى. مطبعة الآداب. النجف الأشرف.
٢٣١ ـ منية الطالب في شرح المكاسب. تقريرات أبحاث النائيني المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ. بقلم الخوانساري النجفي المتوفى سنة ١٣٦٣. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.

٢٣٢ ـ المهذب للقاضي ابن البراج ٤٠٠ ـ ٤٨١ هـ. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم

٢٣٣ ـ المهذب البارع. جمال الدين أبي العباس بن محمد بن فهد الحلي ٧٥٧ ـ ٨٤١ هـ. تحقيق مجتبى العراقي. الناشر مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. ١٤٠٧ هـ.

٢٣٤ ـ الموجز في أحكام السجن والنفي. طبعة بدون عنوان.

٢٣٥ ـ موسوعة الإمام المهدي (عج) للسيد المؤلف أعلى الله مقامه. دار الكتاب العربي. مكتبة الصدر. الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ. الناشر مدين المطبعة سرور.

❖ الكتاب الثالث عصر الظهور.

❖ الكتاب الرابع اليوم الموعود.

٢٣٦ ـ الموسوعة العربية الميسرة. دار نهضة لبنان. الطبعة الأولى ١٩٨٠ م.

٢٣٧ ـ موسوعة العقائد الاسلامية. محمد الري شهري. دار الحديث للطباعة والنشر. قم الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ.

٢٣٨ ـ الميزان في تفسير القرآن. العلامة محمد حسين الطباطبائي. منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.

٢٣٩ ـ ميزان الحكمة محمد الري شهري. دار الحديث ـ قم. الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ.

٢٤٠ ـ النافع يوم الحشر. العلامة الحلي. دار الأضواء ـ بيروت الطبعة الثانية ١٤١٧ هـ.

٢٤١ ـ نظم درر السمطين. جمال الدين محمد الزرندي الحنفي المتوفى سنة ٧٥٠ هـ. مكتبة الامام أمير المؤمنين عليه السلام. الطبعة الأولى ١٣٧٧.

٢٤٢ ـ نهاية الأحكام. العلامة الحلي. الناشر مؤسسة اسماعيليان ـ قم الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ.

٢٤٣ ـ نهاية الأفكار. تقريرات أبحاث المحقق العراقي بقلم محمد تقي البروجوردي. الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم.

٢٤٤ ـ نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام الفقيه المحقق السيد محمد العاملي (صاحب المدارك). تحقيق: الحاج آقا مجتبى العراقي، الشيخ علي پناه الاشتهاردي،

آقا حسين اليزدي.طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي. الطبعة: الأولى. رجب المرجب ١٤١٣ هـ.

٢٤٥ ـ النهاية. الشيخ الطوسي. انتشارات قدس محمدي. قم المقدسة.

٢٤٦ ـ نهج البلاغة. الدكتور صبحي الصالح. الناشر انتشارات أنوار الهدى. الطبعة الثانية ١٤٢٤ هـ.

٢٤٧ ـ نهج البلاغة. شرح الأستاذ محمد عبدة. الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت ـ لبنان.

٢٤٨ ـ النهاية في غريب الحديث. لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير ٥٤٤ ـ ٦٠٦ هـ. مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر ـ قم.

٢٤٩ ــ نهج السعادة في مستدرك نهج السعادة. الشيخ محمد باقر المحمودي. دار التعارف بيروت ـ لبنان. الطبعة الأولى ـ ١٣٩٦ هـ.

٢٥٠ ـ نور الأفهام في علم الكلام. السيد الحسن الحسيني اللواساني. مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم. الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ.

٢٥١ ـ نور الثقلين. الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي. الناشر مؤسسة اسماعيليان. قم. الطبعة الرابعة. ١٤١٢ هـ.

٢٥٢ ــ وسائل الشيعة. الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي. دار إحياء التراث العربي. بيروت ـ لبنان.

٢٥٣ ـ وفيات الأعيان ابن خلكان.

٢٥٤ ـ الوصايا والمواريث. الشيخ الأنصاري لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم. مطبعة باقري ـ قم. الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.

٢٥٥ - TEXT BOOK OF MEDICAL PHYSOILOGY
BY GUYTON.
SIXTH EDITION.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة